Les Principes de la Philosophie Thomiste II

LA PHILOSOPHIE
DE
LA NATURE

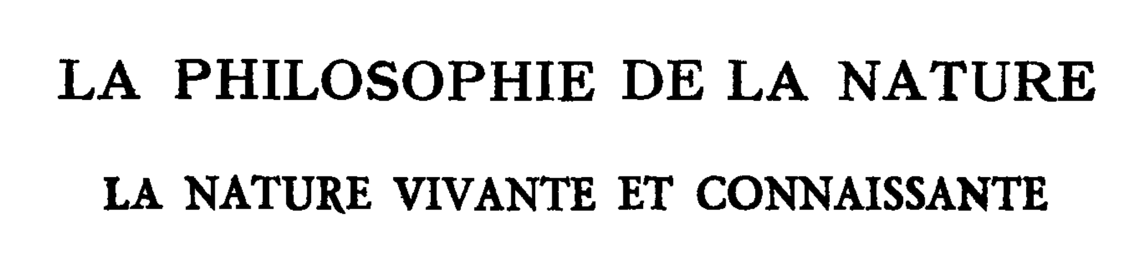
DEUXIÈME PARTIE

LA NATURE VIVANTE ET CONNAISSANTE

par

Joseph de TONQUÉDEC, s.j.

P. LETHIELLEUX, EDITEUR
10, rue Cassette - Paris VIe



LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

LA NATURE VIVANTE ET CONNAISSANTE

OUVRAGES PHILOSOPHIQUES DU MEME AUTEUR

● ● ●

Chez P. LETHIELLEUX

LES PRINCIPES DE LA PHILOSOPHIE THOMISTE.

La Critique de la Connaissance, 3e édition.
La Philosophie de la Nature. — Ire PARTIE : LA NATURE EN GÉNÉRAL.
FASCIC. I. - Prolégomènes. *La Nature et la science de la Nature. — La philosophie et les sciences mathématiques et expérimentales. — Classification des sciences.*
FASCIC. II. - *La substance et l'accident. — La matière et la forme.*
FASCIC. III. - *Le mouvement. L'espace et le temps. Les catégories de l'accident cosmique.*

Merveilleux métapsychique et miracle chrétien. Collection du Centre d'Etudes Laennec (P. Lethielleux, éditeur).

●

Chez VRIN

Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas. - I. Le système du monde. - II. Les théories de la lumière et de la couleur. - III. La théorie de la mesure.

●

Chez BEAUCHESNE

Immanence. Essai critique sur la doctrine de Maurice Blondel.
Deux études sur « La Pensée » de Maurice Blondel.
Sur la philosophie bergsonienne.
Une philosophie existentielle : l'existence, d'après Karl Jaspers.
Une preuve facile de l'existence de Dieu : l'ordre du monde.

Les autres ouvrages de l'auteur, tant littéraires que théologiques, sont indiqués en tête du Ier fascicule de la *Philosophie de la Nature.*

PREFACE

Avec ce volume, consacré à la Nature vivante et connaissante, s'achève l'exposé, en un français facile, de la Philosophie de la Nature, telle qu'Aristote et saint Thomas l'ont conçue.

Si l'on excepte un certain genre d'esprits que j'appellerai « *chronologiques* » — pour qui la date où des idées ont été émises suffit à décider de leur valeur, l'accueil fait aux précédents volumes a été généralement favorable. On a su gré à l'auteur de mettre à la portée du public cultivé, dans leur précision, des doctrines dont il n'a pour l'ordinaire qu'une connaissance fort vague.

Les rares critiques ne sont pas venues, la plupart du temps, des hommes de science, mais de quelques philosophes chrétiens. Ils ont craint qu'une dissonance ne se fit sentir entre le thomisme et la science actuelle, reprochant à celui-là de n'apporter aucune solution aux problèmes posés par celle-ci. Par contre, les physiciens, chimistes ou biologistes, consultés sur le sujet, s'y sont montrés assez indifférents. Vérifiant en fait la distinction posée dès le début de ces études (1) entre la science et la philosophie, ils n'ont aperçu aucun inconvénient à ce que s'organisent des spéculations étrangères à leurs objets coutumiers, pourvu que celles-ci se maintiennent dans leurs limites propres. En effet, que leur importe que les éléments qu'ils traitent soient ou non composés de matière et de forme ? que les changements vérifiables qui s'y accomplissent soient censés substantiels ou accidentels ? que le temps qui entre dans leurs calculs soit ou non défini comme la mesure du mouvement ? que les relations soient des entités réelles ou des manières d'exprimer des rapports ? etc... Ces questions ne les intéressent pas. De tout cela, ils n'ont cure et laissent les philosophes libres de s'ébattre dans ces

(1) Premier fascicule *Prolégomènes*. Section IV, p. 69.

régions que pour leur compte ils n'abordent pas, que souvent même ils déclarent inaccessibles.

En effet, la science professe le dessein de découvrir *comment* les choses se passent, non ce qu'elles sont en elles-mêmes. Ce qui n'est pas vérifiable par l'expérience et, autant que possible, mesurable, n'existe pas pour elle. La philosophie se fonde aussi sur l'expérience, mais sur une expérience pré-scientifique (qui fournit à la science même son point de départ obligé, faute duquel toutes ses constructions s'écrouleraient). Pour explorer cette donnée première et en tirer les conséquences, les instruments de la philosophie sont l'analyse et le raisonnement. Son premier pas, tellement accusé chez un Aristote ou un Thomas d'Aquin, est d'établir le sens des mots employés : ce qui l'a fait prendre, bien à tort, pour une grammaire ou une lexicologie, comme si elle se bornait à cette tâche initiale. Mais pour ne pas divaguer, il faut d'abord savoir de quoi il est question, de quoi l'on parle. Beaucoup de quiproquos, de paralogismes ou d'affirmations gratuites, que l'on découvre à la lecture attentive de certains ouvrages célèbres, viennent de ce que leurs auteurs se sont affranchis de cette élémentaire précaution. Les procédés de la dispute scolastique ont donné lieu, surtout aux époques de décadence, à plus d'une subtilité oiseuse ; son langage technique et ses règles strictes avaient du moins l'avantage de rendre impossibles de trop grossières équivoques.



Ceci dit pour répondre aux principales critiques, nous ne ferons pas difficulté d'avouer que l'ordonnance du présent volume est quelque peu défectueuse. Un vide considérable s'étale en son milieu. Tout ce qui concerne la structure et la marche des connaissances sensible et intellectuelle ayant déjà été exposé dans *La Critique de la Connaissance,* a dû être omis ici. On ne pouvait songer à reproduire ces textes censés déjà connus, et l'on s'est trouvé dans l'obligation peu élégante d'inviter le lecteur à se pourvoir ailleurs de ce qu'il ne trouverait pas ici. Et comme cependant nous avons cru devoir insister maintenant sur quelques points de ces mêmes questions, l'ensemble donnera, nous le craignons, l'impression de *membra disjecta.* Nous nous en excusons, conservant néanmoins l'espoir que la coordination de ces textes épars se fera dans l'esprit du lecteur bénévole.

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE

Deuxième Partie

LA NATURE VIVANTE ET CONNAISSANTE [1]

Dès le début de nos études philosophiques sur la Nature, nous avons constaté qu'elle est le théâtre de changements perpétuels. Le mouvement, en prenant ce terme au sens le plus large, comme exprimant un changement quelconque, est l'un des caractères les plus apparents des êtres naturels (2). Nous avons vu aussi que, chez certains d'entre eux, les vivants, cette mobilité atteint son point culminant, parce que, posées les conditions extérieures voulues, ils se mettent d'eux-mêmes à se mouvoir et opèrent leurs propres changements. (3)

Mais ce n'était là qu'une vue sommaire, l'annonce d'une étude ultérieure, un cadre solide, mais qui reste à remplir. C'est cette étude approfondie de la vie, des vivants, seconde partie de la philosophie naturelle, que nous abordons aujourd'hui.

(1) Abréviations : Les références au *Traité de l'Ame* d'Aristote et au *Commentaire* de cet ouvrage par saint Thomas seront indiquées par la lettre A.
Les références à notre ouvrage précédemment publié : *La Philosophie de la Nature. Première partie. La Nature en général,* seront indiquées par les initiales P.N.I.
(2) P.N.I. *Prolégomènes,* pp. 24 à 27, 1er fascicule.
(3) *Ibid.* et 2e fascicule, pp. 24, 38 sq.

Première Partie

LA VIE EN GÉNÉRAL

Chapitre unique

QU'EST-CE QUE LA VIE ?

Section I

LES CARACTERES DE LA VIE

1° De quoi parlons-nous quand nous parlons de la vie ? D'où tirons-nous ce concept ? Comme dans tous les autres domaines, de l'expérience, et d'abord de l'expérience sensible. La plus simple, la plus banale suffit à nous fournir de quoi le former. (1) Elle nous apprend que certains êtres, les plantes, les animaux, les humains, issus d'un germe minime, se développent en se différenciant, croissent, se nourrissent en s'emparant de matériaux étrangers qu'ils transforment en leur propre substance, engendrent des descendants pareils à eux, puis dépérissent et meurent. Quelques-uns possèdent en outre le privilège de la locomotion spontanée, la faculté de se mouvoir d'eux-mêmes pour changer de position ou de lieu. Or ce sont là des mutations opérées par l'individu sur lui-même, des *actions immanentes*. Là, il n'agit pas sur autrui, ne subit pas purement et simplement une influence étrangère, mais travaille pour son propre compte. Sans doute, il faut des aliments pour se nourrir et de l'air pour respirer, mais l'usine où sont élaborés ces éléments se trouve au dedans. Le descendant se détache finalement du générateur, mais il a été formé en lui, d'une de ses parties, spécialement différenciée et active. Le déclin lui-même comporte une lutte de la vie contre les forces qui l'attaquent.

(1) Aristote. A. II, 1, 412 a. 14 et *passim*.

Saint Thomas (2) fait remarquer avec raison que les exemples matériels donnés par Aristote, ne sont que des exemples et non limitatifs, car les opérations psychiques, comme sentir et penser, sont aussi, et par excellence, des phénomènes vitaux, où l'individu déploie une activité éminemment personnelle et se modifie lui-même intérieurement. Les émotions, plaisirs et douleurs, attraits ou répulsions, et toute la gamme des passions qui s'ensuivent, consistent également dans des réactions où l'âme s'épanouit ou se rétracte.

Telles sont les données élémentaires que l'expérience nous fournit. Il suffit de les exprimer sous une forme générale et abstraite, pour obtenir une première et déjà valable notion de la vie. Vivre, c'est se mouvoir d'un mouvement autonome, changer spontanément. L'être inanimé — un caillou, une flaque d'eau — est inerte, passif sous des motions étrangères. Le vivant est continuellement en train de changer quelque chose dans son état. L'arrêt de cette activité, c'est la mort. (3)

Tel est le statut complet, normal, du vivant. Remarquons

(2) A. II, 1. Cf. Ia, 18, 1 et 3.

(3) ARISTOTE, *Phys.* VIII, ch. 4 en entier. Du *Commentaire* de SAINT THOMAS (l. 7) détachons seulement cette phrase qui résume toute la doctrine : « Movere seipsum pertinet ad rationem vitæ et est proprie animatorum » (*Ratio* = essence, définition).

Les caractères par lesquels Aristote et saint Thomas définissent la vie sont exactement les mêmes que ceux dont se servent actuellement pour la même fin, les biologistes (ceux-ci s'occupant seulement de la vie des corps). « Au point de vue scientifique, dit le Professeur Remy Collin, l'être vivant individuel est une forme corporelle, distincte des autres formes corporelles, dites inanimées ou brutes, par le fait qu'elle asservit ces dernières... De la naissance à la mort, le bionte (l'être vivant) emprunte au milieu extérieur des aliments qu'il transforme et assimile, c'est-à-dire rend semblables à sa propre substance... D'autre part, de même qu'il est capable d'assimiler, c'est-à-dire d'accroître, d'entretenir et de conserver sa propre substance,... l'être vivant, par un des mécanismes de la reproduction, est l'agent de la pérennité de la vie... Il ne faut pas craindre de dire que l'explication positive la plus dépouillée d'arrière-plans métaphysiques ou religieux vient aujourd'hui confirmer une notion issue de l'expérience vulgaire et familière aux anciens philosophes, à savoir que l'activité propre des vivants est *immanente,* en ce sens qu'elle *reste dans* (immanere) le sujet où elle se déploie... J'insiste sur ce point que l'idée d'action immanente n'est pas une notion échappant à une explication positive : elle exprime *un fait* dont les conditions et les conséquences sont connues et peuvent être connues expérimentalement. » (*Qu'est-ce que la vie ?* Semaine des Intellectuels catholiques, 1957, pp. 17 et 19).

« Nous pouvons retenir comme caractéritique du vivant animal, dit le P. Moretti, la naissance, la croissance, la reproduction ou le mouvement... Le végétal est aussi un vivant. La vie chez lui, se caractérise encore par une naissance... une assimilation grâce à un ensemble de processus métaboliques,... la reprodction, la sénescence qui aboutit à la mort ». *Ibid.,* p. 41.

Il serait facile de multiplier ces citations.

Comme on le voit, les Anciens, pas plus que les Modernes, ni les philosophes plus que les biologistes, ne posent d'*abord* une définition de la vie pour chercher ensuite les sujets auxquels elle peut s'appliquer. Les uns et les autres procèdent par *induction, a posteriori.* Ils relèvent parmi les êtres concrets une certaine différence qu'ils expriment par une formule générale. Nulle pétition de principe en cela.

néanmoins que telle ou telle des activités énumérées peut lui manquer. Il suffit qu'il en possède quelqu'une, qu'il soit capable d'action immanente sous une forme quelconque, pour avoir sa place indiscutable dans le domaine de la vie. (4) Par exemple chez les abeilles, seules les reines sont fécondes ; les ouvrières sont stériles, mais possèdent la nutrition, la locomotion spontanée et même la perception sensible. (5) De même, il peut arriver que certains actes de la vie soient suspendus pendant un temps plus ou moins long, comme il arrive chez les animaux hibernants. Leur vie, cependant, n'est pas éteinte. Elle subsiste, intacte en ses virtualités, prête à produire ses actes en temps voulu.

2° Les ouvrages où Aristote et saint Thomas traitent expressément de la vie, sont intitulés *De l'Ame, de Anima,* περὶ Ψυχῆς . Or il arrive que, dans les habitudes vulgaires du langage et de la pensée, l'idée de l'âme se trouve liée à des notions qui lui sont étrangères, par exemple à celle de la conscience, de la raison, de la liberté, voire de l'immortalité. En vertu de quoi on refuse l'âme aux plantes, on répugne à parler de « l'âme des bêtes ». Descartes, en réduisant l'âme à la pensée, devait nécessairement, par une conséquence logique, n'admettre aucune espèce d'âme que l'âme qui pense, c'est-à-dire l'âme humaine. C'est là confondre des choses fort distinctes et brouiller les idées. Nous voyons en effet les plantes et les animaux, même les plus bas dans l'échelle de la vie, naître, se nourrir, grandir, dépérir et mourir aussi bien que les hommes. Comme à ceux-ci et pour les mêmes raisons, nous sommes donc fondés à leur attribuer une âme. Ainsi, avoir une âme et vivre sont une seule et même chose ; tout ce qui vit a une âme. « Per animam, dit saint Thomas, intelligimus id quo habens vitam vivit ». (6)

Ceci implique qu'il y ait des âmes de diverses espèces. (7) La vie corporelle elle-même a des différences et des degrés : elle est prodigieusement variée et sa faculté d'invention paraît inépuisable. (8) Chez certains êtres, profondément engluée dans la matière, elle n'est qu'une ébauche de vie, réduite à des facultés primaires, telles que la nutrition. Chez d'autres,

(4) Aristote. A. II, 2, 413a, 23 à 25. — Saint Thomas, l. 3.
(5) En outre, il faut remarquer que, dans ce cas, la fonction reproductrice existe dans l'espèce. Les abeilles, prises comme une collectivité, se reproduisent.
(6) A. II, l. 1.
(7) Aristote, A, I, 1, 402b, 2 sq ; 410b, 18-20. — Saint Thomas, II, 1 et 14 fin. — Aristote II, 2, 413a, 22 sq. — Saint Thomas, l. 3. — Aristote, II, 3 : 414b, 32 sq. — Saint Thomas, 1, 5. — Saint Thomas, 1, 3.
(8) Ceci est bien mis en lumière dans l'ouvrage de Paul Vignon : *Introduction à la biologie expérimentale.*

elle se dégage progressivement de cette gangue et met au jour des pouvoirs inconnus jusque-là. Au point suprême de cette ascension apparaît la vie intelligente, le Νοῦς, lié encore extérieurement à la matière, résidant en elle, et de ce chef devant être étudié en Philosophie de la Nature, mais la dominant pour ses opérations propres. C'est là que l'indépendance dans l'action, caractère spécifique de la vie, s'accuse avec plus de force : l'acte intelligent et libre représente ici-bas le summum de la vie. (9) Nous avons étudié dans nos *Prolégomènes* (10) le statut qu'Aristote assigne au Νοῦς et la façon dont saint Thomas interprète son Maître et le corrige discrètement. Nous y renvoyons le lecteur.

3° Mais reprenons, pour l'éclairer et la justifier, notre première notion de la vie.

a) Le mouvement vital ne peut s'identifier à aucun autre mouvement naturel. Il a, en effet, deux caractères essentiels que l'on ne trouve réunis nulle part ailleurs : la spontanéité et l'intériorité.

Dans la Nature il y a d'autres mouvements d'apparence spontanés. L'aimant attire, les électricités de nom contraire se repoussent, les éléments chimiques doués d'affinité mutuelle se précipitent les uns sur les autres, etc. Et la physique nucléaire nous montre les atomes accomplissant de pareils exploits. Mais dans tous ces phénomènes il y a des agents et des patients bien distincts les uns des autres. Rien ici ne ressemble aux procédés par lesquels un vivant se modifie et s'entretient *lui-même*. (Ajoutons que les combinaisons chimiques, en particulier, loin d'entretenir ce qui préexistait, le détruisent pour lui substituer quelque chose de nouveau.)

La Nature nous offre aussi des modifications intérieures autres que celles de la vie. Dans tous les corps, quand on dépasse leur surface, seule accessible de prime abord à nos sens, on découvre souvent quelque mouvement intérieur. Chez les êtres qui semblent les plus stables, les plus immobiles, comme les pierres, un travail secret de transformation et d'usure s'accomplit. On parle de leurs maladies. On a parlé de la « nutrition » des cristaux. Mais ici, c'est la spontanéité qui fait défaut. L'altération des pierres est due à l'humidité, à l'atmosphère chargée d'éléments corrupteurs, à quelque ébranlement, etc. La croissance des cristaux provient de la simple superposition de nouveaux éléments aux

(9) SAINT THOMAS, Ia 18, 3.
(10) P. 20, 21 et Appendice I.

anciens. Dans tous ces cas, il n'y a aucun métabolisme, aucune *transformation* d'apports extérieurs par un sujet préexistant.

Toutes ces assimilations de la vie à ce qui n'est pas elle sont, à vrai dire, assez puériles. Seul, un sauvage animiste attribuera de tels mouvements à une âme cachée dans la matière brute. Venons à quelque chose de plus sérieux.

b) Parmi les biologistes et les philosophes, plusieurs trouvent la distinction établie entre le vivant et l'inanimé trop absolue, trop tranchante. Ils inclineraient à lui préférer l'idée d'une continuité sans hiatus, d'un processus de gradations insensibles entre les différentes espèces d'êtres naturels. Ne serait-il pas possible, se demandent-ils, de trouver un *intermédiaire* entre la vie et la matière brute ? Celle-ci, par le seul jeu de forces infra-vitales, physico-chimiques, se diversifierait, se compliquerait, se « structurerait » peu à peu jusqu'à atteindre la composition élémentaire, la complexité et la structure requises par la vie. Sur cette matière disposée à la recevoir et qui l'appelle, la vie viendrait spontanément se poser. Ainsi serait renversé le vieil adage *Omne vivum ex vivo,* et restaurée l'idée de la génération spontanée, abandonnée depuis Pasteur. (11) Enfin, si l'on arrivait à reproduire artificiellement, dans les laboratoires, ces conditions préalables de la vie, on pourrait « fabriquer » celle-ci. Hâtons-nous de le dire : une telle évolution ne nous est pas présentée comme scientifiquement, expérimentalement démontrée, mais comme une hypothèse, un « rêve », disent même certains.

Il est bon, pourtant, de nous y arrêter un instant, pour voir ce qu'elle vaut en elle-même et si quelque vice interne ne s'y trouve point caché. Or il semble bien qu'elle enferme une pétition de principe et suppose acquis ce qui est précisément en question : à savoir que la vie peut, par un processus naturel, résulter d'éléments qui en sont privés ; qu'elle n'a nul besoin d'une cause qui lui soit proportionnée, c'est-à-dire qui la contienne sous une forme supérieure ou pour le moins égale, et soit capable de la transmettre. Dans cette hypothèse, l'apparition de la vie est proprement *sans cause.*

(11) Le principe *omne vivum ex vivo* n'est point un principe scolastique. Il a été formulé par le médecin anglais William Harvey (1578-1658). Aristote, saint Thomas et la scolastique en général admettent deux modes de génération du vivant : l'une qui a lieu « ex semine » et l'autre « sine semine », par l'action efficiente des corps célestes et principalement du soleil, selon un processus que nous avons longuement décrit dans le 2e fascicule de notre 1re Partie, p. 150 sq. Tel est le cas des « animaux inférieures qui naîtraient de la putréfaction ». Mais on le voit, la génération « sine semine » n'est aucunement considérée comme spontanée : des causes efficientes lui sont assignées. (SAINT THOMAS, Ia, 91, a, 2, 2m).

Les *dispositions* requises pour la recevoir sont bien là, mais des dispositions à *recevoir* ne sont pas des causes qui *donnent*. Où est ici *l'agent* dont l'influence positive donnera la vie ?

Il convient de noter aussi que l'indéniable *finalisme* qui orienterait cette ascension de la matière brute vers la vie ne saurait être le fait de forces et de mouvements aveugles.

Mais laissons là ces difficultés intrinsèques de l'hypothèse en question. Supposons qu'elles soient toutes résolues et que les choses se passent comme elle le veut. Alors se trouvera vérifiée au maximum la différence entre la vie et tout ce qui n'est pas elle. En effet, d'après cette hypothèse même, il y a un moment où tout est préparé pour recevoir la vie, mais où *la vie n'existe pas encore* — et un autre moment, postérieur, *où elle est là.* Impossible de rêver une distinction plus tranchée. Ce qui apparaît là, ce n'est pas la continuité, mais bien son contraire, sa rupture. Nous sommes en présence de deux états contradictoirement opposés, entre lesquels il n'y a pas de milieu, l'un supposant l'absence et l'autre la présence d'une même réalité. Entre la vie et ce qui n'est pas elle, il y aura toujours un abîme, que seul un bond, un saut brusque pourra franchir. Et ceci est vrai même des formes les plus basses, les plus inchoatives de la vie : le sujet observé possède-t-il ou non, sous une forme ou sous une autre, la faculté du changement intérieur autonome ? Toute la question est là. Et l'on ne passe point par des nuances insensibles d'un de ces états à son opposé : il n'y a pas d'état mixte, d' « intermédiaire » entre eux. Et ceci prouve la justesse et le caractère ineffaçable de la distinction que nous avons posée. (12)

(12) Faut-il mentionner ici les essais du P. Teilhard de Chardin, où il est souvent traité de la vie, de la « biosphère »? Sur la question précise qui nous intéresse présentement, ce système, si hardi par ailleurs, ne nous offre rien de particulièrement original. Comme tant d'autres, il pose l'*Evolution* à la façon d'un fait premier, fondamental, au delà duquel il n'y a pas à chercher de cause. Elle est seulement chez lui plus radicale, plus absolue que nulle part ailleurs. Car à son sommet, ce n'est pas seulement la vie qui s'allume, mais l'esprit. Aucune réponse n'est donc donnée à la difficulté que nous soulevions : comment, par quel processus ce qui n'est pas vivant peut-il engendrer de la vie ? Il est vrai que l'auteur place d'avance l'esprit dans la matière. Il nous dit sans mâcher ses mots : « Il n'y a pas concrètement de la matière et de l'esprit, mais il existe seulement de la matière devenant esprit. Il n'y a au monde ni esprit ni matière : l'étoffe de l'univers est l'esprit-matière. Le spirituel pur est aussi impensable que le matériel pur. » (*Esquisse d'un univers personnel* (feuilles ronéotypées). A plus forte raison, n'y a-t-il pas de matière brute, inanimée. La matière n'a qu'à mettre au jour ce dont elle est grosse pour que la vie et même la vie psychique apparaisse. Une fois ces postulats admis, tout se déroule aisément. Le procédé employé n'est pas l'argumentation rigourese, mais la description, les rapprochements ingénieux avec les sujets scientifiques familiers à l'auteur, et surtout l'affirmation péremptoire.

Mais de ce qu'une frontière nette se dessine entre ces deux domaines, il ne s'ensuit pas qu'il soit toujours facile de l'apercevoir au premier coup d'œil, de situer d'emblée le sujet étudié au delà et en deçà d'elle. Parfois, le chercheur pourra se demander s'il a affaire au pur physique ou chimique, ou bien au vital. Mais les hésitations sur l'application d'une différence principielle ne sauraient l'abolir et, bien au contraire, la supposent. (13)

Conclusion. — L'antique explication de certaines vies inférieures par l'action des corps célestes étant définitivement éliminée, et d'autre part la nécessité pour l'éclosion de toute vie, d'une cause efficiente proportionnée, étant reconnue, il ne reste qu'à se rallier purement et simplement à l'adage de Harvey : *Omne vivum ex vivo.*

Il est vrai qu'alors surgit un nouveau problème concernant le premier vivant. D'où vient-il, celui-là ? Mais cette question est tout autre que la précédente, — bien que souvent on ait le tort de les emmêler. C'est une question proprement métaphysique et même théologique : celle de l'origine des choses, de la création. La philosophie de la Nature, comme aussi bien la science biologique, n'ont pour objet que la vie telle qu'elle est *en fait* et peut s'observer *actuellement* dans notre univers.

4° Nous savons déjà que l'autonomie du vivant ne constitue pas une exception au grand et universel principe que tout être en mouvement est mu par un autre. Nous avons vu que, chez le vivant, une partie commande, et une autre obéit, la première étant en acte et la seconde en puissance. (14) Que le vivant se meuve lui-même, cela ne veut pas dire du tout que, chez lui, le moteur et le mobile soient *identiques*, mais que l'un et l'autre lui sont intérieurs. Aucune de ses parties n'est autonome : c'est l'ensemble, « le tout, τὸ ἅπαν » qui l'est. (15)

(13) Ces hésitations se produisent actuellement à propos des *virus*, petits êtres imperceptibles au microscope ordinaire, qui s'attachent en parasites aux vivants, animaux et plantes. Sont ils vivants ou non ? « Ils ne possèdent pas de diastase, ils ne sont donc le siège d'aucun métabolisme ; pas de respiration, pas d'assimilation, pas de croissance : ils naissent, si l'on peut dire, à l'état adulte. Quelles propriétés ont-ils du vivant ? Une seule : ils prolifèrent. Mais attention, je n'ai pas dit : ils se reproduisent. Quand un virus pénètre dans une cellule dont il devient le parasite, il détourne à son profit le métabolisme de l'hôte, il l'oblige à reproduire des nucléo-protéines identiques à lui-même. Peut-on dire qu'il *se* reproduit ? N'est-il pas plus juste de dire qu'il *est* reproduit ? La chose peut se discuter. »
P. Moretti. *Qu'est-ce que la vie ?* Semaine des Intellectuels catholiques, 1957, p. 43.
(14) P.N.I., ch. III, Sect. IV (3e fascicule, p. 37 sq.).
(15) Aristote. *Physique*, VIII, 4, 254b, 31-32.

5° *Tous* les mouvements et changements qui s'accomplissent chez le vivant ne sont pas des actions vitales. La chaleur et le froid, les affinités ou lse répulsions chimiques, les attractions de la pesanteur, de la gravitation, du magnétisme, etc., amènent dans le corps vivant, comme dans tous les autres, non seulement des mouvements extérieurs, mais des transformations internes qu'il subit passivement. Ces phénomènes restent chez lui ce qu'ils sont au dehors, chez les êtres inanimés.

D'autre part et cette fois dans les opérations qui lui sont propres, le corps vivant emploie les mêmes forces qui règnent dans le reste de la Nature. Seulement elles se trouvent chez lui dans un état tout nouveau : non plus laissées à elles-mêmes, éparses, agissant chacune pour son propre compte, mais coordonnées, harmonisées, subjuguées, intégrées dans un ensemble qui les dépasse, forcées de coopérer à un but que ne visait pas leur nature particulière. Loin de les anéantir, la vie les embrasse, les contient en elle, les assimile à elle-même, et emploie leur variété pour ses propres activités, qui sont, elles aussi, multiples et variées.

En effet, le corps vivant n'est pas un être simple, homogène, d'une teneur partout uniforme, comme les matériaux bruts tels qu'une espèce chimique : le soufre ou le chlore. (16) C'est un être intrinsèquement divers (17), composé de parties différentes, chacune ayant son rôle spécial dans la réalisation d'un but commun. (18) Bref, c'est un *organisme*. (19)

« L'organisme, dit le biologiste allemand Hans Driesch, est un corps spécifique constitué par une combinaison caractéristique de parties *différentes*. Les termes mêmes de cette définition signifient implicitement que l'organisme diffère non seulement des cristaux, mais de toutes les combinaisons de cristaux, des dendrites par exemple, qui sont formées par un arrangement caractéristique d'unités identiques... c'est pourquoi les dendrites, malgré leur apparence d'arborescences si caractéristique, doivent être considérées comme des

(16) Conformément à sa physique, Aristote donne ici comme exemple, le feu. *Phys.*, VIII, 4, 25a. 18. 2.

(17) Un « anhoméomère ». Cf. P.N.I., 2e fascicule, p. 111.

(18) Saint Thomas donne de ceci une raison a priori. Parmi les formes corporelles, dit-il, la forme vivante est supérieure à toutes les autres, en ce qu'elle est principe de plusiurs spèces d'actions. C'est pourquoi elle requiert beaucoup d'organes différents. Au contraire, les formes des êtres inanimés, étant moins parfaites, ne sont le principe que de peu de diversité dans l'action, et donc ne requièrent pas cette diversité d'organes A, II, leçon 1.

(19) Σῶμα ὀργανικόν Aristote, A II, 1, 412a 28. — Saint Thomas, leçon 1.

agrégats. Au contraire l'organisme, même considéré très superficiellement, ne peut être regardé comme un agrégat. » (20)

6° Les opérations de la vie sont des œuvres *intelligentes*, puisqu'on la voit *choisir*, parmi tous les matériaux de son milieu, ceux-là seuls qui lui conviennent, les disposer savamment, minutieusement, en vue de ses fins à elle, réparer spontanément les pertes, les accidents qui gâtent son ouvrage. (21) La nutrition, la respiration — non seulement chez les animaux, mais aussi chez les plantes (22), — sont des œuvres compliquées, délicates, habiles : il faut donc qu'une intelligence préside à leur exécution comme à leur conception.

Quoi qu'en aient pensé Descartes et Malebranche, guidés non par l'observation des faits, mais par une déduction des principes généraux de leur philosophie, il est impossible de réduire l'animal et même la plante à de pures machines. La machine, il est vrai, est aussi un assemblage de matériaux divers, intelligemment disposés et dont les énergies naturelles aveugles, sont utilisées en vue d'une fin supérieure. Mais l'intelligence qui a mis sa marque sur la machine n'est plus en elle, elle réside au dehors : c'est celle de l'ingénieur qui l'a conçue, des ouvriers qui en ont exécuté le plan et l'ont mise en train. Tandis que, chez le vivant, l'intelligence est présente et continuellement à l'œuvre aux plus intimes profondeurs. La « vie » des automates électroniques — pour prendre l'exemple le plus parfait jusqu'ici d'un appareil

(20) Hans DRIESCH. *La Philosophie de l'organisme*. Traduction française, p. 6. Edit. Marcel Rivière, 1921. — Comment cette diversité intrinsèque ne rompt pas la formelle et très parfaite unité de l'individu, dans quel état se trouvent chez lui les éléments dont il est fait, c'est ce que nous avons longuement expliqué dans un précédent volume. (P.N.I., ch. 2, sect. 2, § 3, 2° fascicule, p. 108 sq.

(21) « On rencontre à chaque instant chez les plantes et les animaux des organes ou appareils plus ou moins compliqués, qui représentent incontestablement des buts ou fins atteints de façon parfaite ; exemple : parachute des fruits de composées, ailes d'insectes, d'oiseau ou de chauve-souris, appareils de saut, rame, ancre, crochets, ventouses, scie, lime ou rape, bouton-pression, etc... » L. CUÉNOT, de l'Institut. *Invention et finalité en biologie*, pp. 39-40, et tout l'ouvrage. « L'existence de la finalité dans l'organisme est indéniable. Chaque élément paraît connaître les besoins actuels et futurs de l'ensemble et se modifie d'après eux. » Dr Alexis CARREL, *L'homme cet inconnu*, p. 236. « Les pro cessus physiologiques se modifient d'autant de façons différentes que de situations nouvelles et imprévisibles se présentant à eux. Ils se modèlent sur le but à atteindre. » (*Ibid*, p. 270).

(22) Voir un texte, cité intégralement dans notre second fascicule, p. 40 et dont voici les dernières lignes : « La plante travaille avec une sûreté remarquable.... Parmi trente substances possibles, la plante ne se trompe pas ; une seule est élaborée et toujours la même... C'est au point qu'il est à peine exagéré d'affirmer que chaque plante a son chimisme propre... » H. BELVAL, professeur de botannique à l'Institut catholique de Paris.

mécanique — n'est qu'une apparence grossière, une caricature de la vie.

Alors, une question se pose, inéluctable : où l'intelligence qui se manifeste dans toutes les vies cosmiques prend-elle son origine ? En qui ou en quoi réside-t-elle comme en son sujet propre ?

Les organes qui opèrent ces merveilles n'en ont point conscience et ne les dirigent pas, si l'on ose dire, personnellement. Ils n'ont pas choisi les forces qu'ils manient et en ignorent le jeu. L'estomac et les intestins ne pensent pas.

Nous l'avons dit (23) et nous le voyons ici dans un cas concret : vie et conscience ne sont pas une même chose, ni deux choses liées par essence. Il y a des vies totalement inconscientes (celle des plantes), et chez les vivants doués de la conscience, une grande partie de leur vie (celle qu'on nomme végétative) leur échappe.

Mais cette observation ne fait que renforcer le problème. Partout où une intelligence se manifeste, on doit trouver un individu intelligent, clairvoyant, conscient de ce qu'il opère, qui en soit le sujet. Encore une fois, ici, quel est-il ? L'intelligence n'est pas une entité subsistant en soi et flottant dans le vide : il lui faut un point d'attache.

L'intelligence de la Nature ! Problème dont se sont inquiétés tant de grands philosophes, d'Aristote à Bergson. (24) C'est en dernier ressort le problème des causes efficientes et finales, et donc un problème proprement métaphysique. L'esprit humain ne saurait, en effet, se contenter de découvrir les causes immédiates, directement constatables, des faits cosmiques. Il ne sera satisfait que s'il leur trouve une cause première, au delà de laquelle il n'aura plus rien à chercher. Ici, cette cause ne pourra être que *Quelqu'un,* l'Intelligent suprême qui opère dans toutes les opérations de la Nature, sans que son action se confonde avec la leur (25), qui donne l'être et l'agir à la vie inconsciente, comme Il la donnera, dans des régions plus élevées, à la conscience et à la liberté.

Qu'il nous suffise d'avoir *indiqué* cette solution. La traiter à fond n'est point du ressort de la philosophie de la Nature ; mais qu'on l'admette ou non, qu'on lui en préfère une autre, un fait demeure établi et certain, objet de simple constata-

(23) Ci-dessus, page 13.
(24) En quelques rares passages, Aristote semble accorder l'intelligence à la Nature cosmique : il lui prête des dessins et des volontés. « Dieu et la Nature ne font rien en vain » *De Caelo,* I, 4 fin. « La Nature *veut* faire des corps différents aux hommes libres et aux esclaves » *Polit.* I, 5, 1254b. 27.
(25) Saint Thomas. *Pot.* q. 3, a 7. — Ia, q. 105, a. 5.

tion : les actions de la vie sont des actions intelligentes, fait auquel toutes les théories explicatives sont postérieures et se réfèrent. (26)

SECTION II

DEFINITION PHILOSOPHIQUE DE L'AME

L'âme, avons-nous dit, est dans les corps naturels ce qui les rend vivants. (27) En la définissant, nous obtiendrons donc, du même coup, la définition de la vie.

Nous savons pareillement que les seules âmes qui soient à la portée de notre observation directe sont les âmes vivant en ce monde, c'est-à-dire animant un corps. C'est de celles-là, de toutes celles-là, et pas seulement de l'âme humaine, que nous allons nous occuper. Nous cherchons une définition générale (Κοινότατος λόγος) (28) qui leur convienne, quel que soit le rang qu'elles occupent dans la hiérarchie des vivants.

Dans le corps vivant, l'âme n'est pas un appendice, quelque chose de secondaire et d'accidentel, qui surviendrait en lui alors qu'il serait déjà entièrement constitué. Elle est une partie intégrante et constitutive du vivant. Elle fait partie de sa substance même, , οὐσία, (29) Or, toute substance corporelle est une substance composée, comprenant une matière et une forme. (30) L'âme ne peut être la matière indifférente, sous-jacente à toutes les formes cosmiques. Elle est ce qui décide cette matière à devenir une espèce particulière de corps : le corps vivant, organisé. Elle en est donc la forme, c'est-à-dire ce qui détermine, achève, spécifie de manière définitive (ἐντελέχεια) le corps organisé, ce qui lui donne son caractère distinctif. (31)

Ici, nous reconnaissons l'un des axes de la pensée d'Aristote : la distinction de la puissance et de l'acte. La matière est en puissance de recevoir la forme ; la forme est *l'acte* (ἐνέργεια) qui comble cette capacité. Elles sont donc dis-

(26) « La finalité naturelle n'est pas une interprétation théorique : c'est le plus incontestable des faits... Reconnaître la finalité *de fait* n'est aucunement souscrire à une métaphysique ou à un finalisme (philosophique) quelconque : c'est rester dans le domaine de la pure observation ». CUÉNOT, *op. cit.*, p. 40.

(27) Ci-dessus, p. 4.

(28) ARISTOTE, A. II. 1, 412a, 3.

(29) *Ibid.*, 6.

(30) Il est nécessaire d'avoir ici présent à la pensée ce que nous avons dit, sur ce sujet. P.N.I., 2e fascicule, ch. II, sect. 1, P, 66 sq.

(31) Dans ἐντελέχεια il y a l'idée de fin τέλος . L'adjectif ἐντελής désigne ce qui a atteint sa fin, sa détermination ultime, sa perfection. L' εντελέχεια est cet état ; la perfection atteinte, « ipsam perfectonem »t dit Bonitz (*Index aristoteliens*).

tinctes l'une de l'autre, mais comme parties essentielles d'un seul et même être.

Une dernière précision s'ajoute ici. Le mot *acte* se dit en deux sens : ou bien il désigne le pouvoir, la faculté d'agir, (acte premier) : par exemple, la science acquise, telle qu'elle est au repos dans l'esprit du savant, lors même qu'il ne s'en sert pas — ou bien l'exercice de cette faculté (acte second), par exemple l'action du savant qui met actuellement en œuvre son savoir. L'âme est acte dans le premier sens. Elle a une existence continue ; elle est toujours présente, unique et invariée, dans le vivant, distincte des actes variés qui procèdent d'elle. C'est pourquoi elle sera qualifiée d'acte premier.

La conclusion de cette analyse est la définition cherchée : « l'âme est la première entéléchie (l'acte premier) d'un corps naturel organisé, en puissance de vie » (32) : définition qui ne paraît obscure et inintelligible qu'à ceux qui n'ont pas suivi le processus de son élaboration. Chacun des termes qui la composent a été rigoureusement pesé et exprime quelque chose d'essentiel à l'objet qu'il s'agit de définir.

SECTION III

SYNTHESE ET HIERARCHIE DES DIVERSES FORMES DE LA VIE

Nous savons déjà qu'il y a des âmes de diverses espèces et de perfection inégale. (33) Saint Thomas, en une de ces vues synthétiques qui sont la marque de son génie, nous offre le tableau d'ensemble de ces différences, et nous donne la raison dernière de ces inégalités. Celles-ci tiennent, nous dit-il, à ce que le caractère propre de la vie, l'intériorité, l'action immanente s'accuse de façon plus ou moins parfaite, plus ou moins profonde, chez les divers êtres. Au chapitre XI du Livre III du *Contra Gentiles,* il dessine la marche ascendante de la vie, qui devient plus complètement elle-même, à mesure qu'elle s'intériorise davantage.

La vie végétative, la seule que connaisse la plante, n'est pas complètement autonome, car elle doit tirer de l'extérieur, du sol par exemple, de quoi s'alimenter. De plus, le processus par lequel la plante engendre une autre plante n'aboutit

(32) ARISTOTE, A. II, 1, 412a, 19, 20 ; 27, 28. — b. 5, 6, SAINT THOMAS, I. 1.
(33) Ci-dessus, p. 13.

qu'en dehors d'elle : la graine, le fruit ne deviennent féconds qu'une fois sortis de la plante mère.

Montons d'un degré. La vie sensitive que mènent l'animal et l'homme, et qui comporte déjà un certain genre de connaissance et d'appétit conscient, dépend encore en partie de l'extérieur. Car, à ses débuts, on la trouve tournée vers les objets matériels, dont elle s'assimile les formes. Mais ces formes, une fois entrées dans le psychisme, y subsistent, désormais indépendantes ; elles y cheminent, atteignant des régions de plus en plus profondes, sans avoir désormais recours aux sources dont elles émanent. (34) La mémoire, qui les retient, l'imagination qui les manipule sont bien la propriété du sujet, dont il peut se servir à son gré. Cependant, même dans ces actes intérieurs, il ne se possède pas lui-même complètement. Car la sensation et les échos qu'elle engendre dans la mémoire et l'imagination, ne sont pas des actes *réfléchis* où le sujet reviendrait sur lui-même, se saisissant dans son acte propre, se possédant lui-même à fond. Ici encore, il manque quelque chose à l'action *immanente* pour être parfaite.

Sur la vie sensible éclot la vie intellectuelle, celle de la pensée, de l'amour spirituel et du vouloir. En elle s'achève la marche vers l'intérieur et s'atteint la possession de soi la plus parfaite possible chez l'homme ici-bas. Là en effet, l'esprit est capable de revenir sur lui-même, de se connaître dans ses actes, de prendre une *conscience* explicite de ce qu'il fait. Cependant tout l'édifice de la pensée et des aspirations les plus hautes, tient encore, comme à son fondement, aux premières impressions sensibles, matière avec laquelle ont été élaborés les concepts de l'entendement.

Ici, nous touchons les frontières du domaine ouvert aux explorations de la philosophie naturelle. Mais saint Thomas, qui veut embrasser dans sa synthèse la réalité tout entière, les dépasse et poursuit son ascension. Il nous montre le pur esprit, l'ange, affranchi de toutes les servitudes de l'existence corporelle, n'empruntant rien à la matière, et trouvant dans sa richesse intérieure tous les aliments nécessaires à sa vie. Cependant, même à cette pointe extrême de la création, la vie n'est pas encore absolument intériorisées. Car l'action spirituelle n'est pas identique à la substance dont elle pro-

(34) « Quanto emanatio magis incesserit, tanto magis ad intima devenitur. » *C. Gent.*, *loc. cit.*

cède ; l'être ne s'approprie pas son action jusqu'à l'absorber en son essence. (35)

Alors, pour découvrir la vie pleine et parfaite, il faut monter jusqu'à Dieu. En Dieu, l'action ne se distingue pas de l'essence : l'acte divin, c'est Dieu lui-même, par identité. Impossible de concevoir une intériorité, une possession de soi plus entière. Et c'est pourquoi Dieu est le Vivant suprême, le Vivant par excellence, sans comparaison possible avec les vivants qu'il crée et qui, nécessairement, ne sauraient lui être égaux. (36)

(35) « Perfectior est intellectualis vita in angelis, in quibus intellectus ad sui cognitionem non procedit ex aliquo exteriori, sed per se cognoscit se ipsum ; nondum tamen ad ultimann perfectionem vita ipsorum pertingit, quia licet intentio intellecta sit eis omnino intrinsececa, nondum tamen ipsa intentio intellecta est eorum substantia, quia non est idem in eis intelligere et esse ». *Loc. cit.* Que des esprits purs existent en fait, cela ne nous est connu que par la Révélation. Saint Thomas estime cependant que leur existence est nécessaire à la perfection du monde : « *Necesse* est ponere ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura » Ia 50. Quoi qu'il en soit, on peut philosopher sur ce que comportent de telles natures, et c'est ce que saint Thomas fait largement dans la Somme (q. 50 à 60). Des capacités essentielles des purs esprits on peut déduire également dans une certaine mesure, leurs rapports possibles avec Dieu. Mais ce sont les données de la Révélation qui nous fournissent la plupart des lumières qui nous éclairent sur ce sujet.

(36) Cf. Ia, q. 18, a. 3.

Deuxième Partie

LA VIE PSYCHIQUE

CHAPITRE I

1. Sur la vie végétative, en plus de ce qui a été exposé au chapitre précédent, à propos de la vie en général, la philosophie n'a pas grand chose à dire. Etudier spécialement la nutrition, la respiration, la croissance, la procréation, etc., est du ressort de la biologie. C'est pourquoi nous pouvons, sans plus attendre, aborder l'étude de la vie psychique, celle des êtres doués de facultés cognitives et appétits conscients. (1) Nous devrons commencer par considérer ces facultés mêmes dans leurs activités, parce que ces dernières tombent sous l'observation directe. Ensuite, des renseignements ainsi recueillis nous tirerons des conclusions sur la nature profonde des substances, des âmes qu'ils nous auront révélée.

Mais encore, dans ce domaine de la vie psychique, une méthode judicieuse veut que nous considérions d'abord ce qui nous est le plus immédiatement connu : c'est-à-dire nos propres actes. A partir de là, à condition de nous en tenir aux aspects généraux, identiques de part et d'autre, comme le langage, les gestes, etc., nous pouvons deviner ce qui se passe chez nos semblables. Tandis que pour pénétrer le psychisme purement animal — celui d'un chien ou d'un papillon — nous en sommes réduits à raisonner par analogie, analogie

(1) Cette épithète de « psychique » — comme beaucoup d'autres qui ont été choisies sous l'influence d'idées modernes, étrangères à la philosophie d'Aristote et de saint Thomas — est impropre. Car, nous l'avons vu, tout ce qui vit, fût-ce d'une vie purement végétative, a déjà une âme, une *psyché*. C'est pourquoi, gardant l'épithète pour des raisons de commodité et de brièveté, nous avons soin de préciser ce qu'elle signifie pour nous : la vie pourvue d'une forme quelconque de connaissance et des tendances qui s'ensuivent.

de plus en plus lointaine et conjecturale à mesure que nous descendons plus bas sur l'échelle des êtres, et par là même nous sommes exposés à interpréter de façon anthropomorphique les faits que nous aurons constatés de l'extérieur. En conséquence, ce qui va suivre roulera nécessairement d'abord sur le psychisme humain. Nous noterons cependant au passage les points où le psychisme animal se révèle semblable à lui.

2. Aristote a minutieusement étudié toutes les espèces d'animaux, la plupart du temps surtout en biologiste — ou plutôt en naturaliste descriptif — beaucoup moins en psychologue. Il a écrit sur le sujet nombre de traités spéciaux : *Histoires des animaux* (qu'il vaudrait mieux peut-être intituler *Recherches* (ἱστορίαι) *sur les animaux* (dix livres) ; *Les Parties des animaux ; La Génération des animaux ; Le Mouvement des animaux.* (2) Au contraire, le traité de l'*Ame*, qui roule à la vérité sur les âmes de toutes sortes, contient beaucoup de psychologie. C'est là surtout que nous trouvons les idées d'Aristote sur l'âme humaine, ses facultés, son immortalité. Le Stagirite avait aussi composé un ouvrage sur *Les Plantes*, qui est perdu.

Saint Thomas s'intéresse peu aux questions de pure biologie. Il n'a commenté aucun des traités de ce genre énumérés ci-dessus. C'est surtout la psychologie humaine qui fait l'objet de son attention, comme se reliant aux problèmes moraux et théologiques qui dominent sa pensée et son enseignement.

L'ORIGINE DE LA VIE PSYCHIQUE

Pour énoncer le caractère distinctif de la vie psychique en général, les philosophes modernes se servent communément du mot *conscience*. Ainsi tout ce qui n'est pas conscient échapperait à la psychologie, resterait en deçà d'elle et appartiendrait de droit à la pure biologie. Cette manière de parler peut prêter à équivoque. Car conscience signifie connaissance de soi et rien d'autre. Le *Vocabulaire philosophique Lalande* nous le dit : « Conscience psychologique : Intuition (plus ou moins complète, plus ou moins claire) qu'a l'esprit de ses états et de ses actes ». Or il n'est pas évident que nous ne puissions rien connaître en dehors de nos états et de nos actes (ce qui est le postulat de l'idéalisme) et que, par consé-

(2) « Les traités proprement biologiques représentent à eux seuls le quart de notre Aristote ». - ROBIN : *Aristote*, p. 16.

quent, la psychologie n'ait pas à s'occuper des autres actes cognitifs. Il faut donc établir ici une distinction nette. Tout ce qui n'est pas accompagné ou suivi d'un acte de conscience « plus ou moins claire » — tels les purs réflexes — échappe à la psychologie : soit. Mais que tout ce qui n'est point, par essence et identité, fait de conscience, connaissance de *soi,* reste en dehors de sa sphère : non pas.

Si donc nous voulons rester dans la réalité, dans la réalité psychologique entière et inaltérée, nous ne commencerons point par nous isoler artificiellement de tout pour nous considérer seuls et solitaires, comme Descartes dans son poêle. Ce serait là fausser la perspective. Car nous ne nous apercevons nous-mêmes que plongés dans un milieu qui nous enveloppe, nous pénètre, entre en nous de toutes parts, avec ou sans notre permission, et dont il n'est pas en notre pouvoir de faire abstraction. Loin de nous sentir enfermés en nous-mêmes, bornés à réfléchir sur nos propres états, nous nous sentons directement atteints par des réalités différentes, marquées dès l'origine par ce caractère d'altérité, — non pas conclu au terme d'un raisonnement ou d'une analyse mais immédiatement perçu — et qui ne s'imposent pas à nous avec une moindre certitude que ce qui se passe en notre intérieur. Tel est l'ensemble auquel nous avons affaire et dont nous devons inéluctablement partir.

En lui, qu'est-ce qui est premier ? Quel est l'ordre, soit temporel, soit causal, selon lequel se déroulent les faits de notre expérience psychique ? Qu'est-ce qui se présente d'abord ?

Les opérations intellectuelles, concepts, jugements, raisonnements, les tendances de la volonté et ses choix viennent évidemment les derniers. Tous ces actes reposent en effet sur des expériences préalables. Ces expériences, à leur tour, s'ordonnent selon certaines précessions et séquences. *Quel est le premier acte psychique ?*

A coup sûr, ce ne peut être un acte réflexe (3) par lequel le sujet revient sur un de ses actes antérieurs. Toute réflexion suppose nécessairement un acte direct. En quoi peut consister celui-ci ?

Au plus bas degré de nos expériences, nous trouvons la sensation qui nous est commune avec les animaux et nous met en rapport avec les réalités matérielles, soit hors de

(3) Nous ne prenons plus ici ce mot au sens qu'il a en biologie et que nous venons nous-même de lui donner comme signifiant une réaction inconsciente, mais au ses primitif de retour sur soi.

nous, soit à l'intérieur de notre propre corps. Nous sentons celui-ci, nous nous éprouvons nous-mêmes comme étendus, épais, pesants, chauds ou froids, mobiles, etc. Cette sensation s'aiguise dans la souffrance — et aussi dans le bien-être, l'aise physique. L'enfant au berceau l'éprouve sans conteste. Mais aussi l'homme est attiré dès le début par son entourage matériel. A voir le jeune enfant, cet infatigable explorateur parti à la découverte du monde, qui veut tout prendre, tout manier, tout goûter, on ne peut douter de l'intérêt que présentent pour lui les réalités physiques du dehors. Voici donc quelque chose d'indiscutablement premier et qui durera toujours sous les expériences plus fines, plus compliquées et les démarches de l'adulte : la sensation.

Mais l'exercice des sens est lui-même une réalité sensible et donc sujette elle aussi à faire l'objet d'une aperception spéciale du même ordre : c'est ce qui a lieu. Et ici nous retrouvons, sans équivoque cette fois, la conscience que nous n'avons expulsée des domaines où on l'avait abusivement installée que pour lui restituer sa vraie place. En effet, comme le dit Aristote, non seulement nous voyons et nous entendons, mais « nous sentons (αἰσθανοόμεθα) que nous voyons et que nous entendons ». (4) Et ainsi des autres sens extérieurs et de ce que nous expérimentons dans notre propre corps.

(Quand nous aurons étudié les opérations de l'intelligence et de la volonté, nous y rencontrerons de nouveau une conscience, mais celle-ci d'un autre ordre, plus déliée et plus distincte que la précédente : toute spirituelle comme les actes qu'elle perçoit. Son étude trouvera sa place au même endroit que celle des opérations qu'elle accompagne.)

Telles sont donc les expériences premières à partir desquelles et sur lesquelles se déroulera toute la vie psychologique humaine qui, même dans ses formes les plus hautes, ne perdra jamais l'empreinte de cette humble origine.

*
* *

Ici aurait sa place naturelle une étude détaillée de toutes les phases de cette vie. Mais nous avons déjà fait cette étude en grande partie, — à savoir pour certains actes de connaissance dont il importait d'établir la valeur contre les objections idéalistes ou soi-disant scientifiques, — dans le premier tome de nos *Principes de la philosophie thomiste : la Critique*

(4) A. III, 2, début — SAINT THOMAS, Ia 78, 4, 2m ; *Vérit.* I, 9.

de la connaissance. C'était là le point de vue propre de la critique, qui nous obligeait à décrire d'abord ces actes en eux-mêmes et à faire ainsi, très largement, de la psychologie.

Le point de vue critique n'est plus ici le nôtre et nous n'avons pas à y revenir. Quant aux questions de psychologie proprement dite, nous dirons seulement que leur étude complète, munie de toutes les références voulues aux écrits d'Aristote et de saint Thomas, figurant dans un gros ouvrage dont elle occupe les trois quarts, nous ne pouvons songer à la recopier ici. Ne seront donc traitées *pour elles-mêmes* dans le présent volume que les questions non abordées dans la *Critique.* Nous ne reprendrons les autres que pour les rappeler de façon sommaire, y ajouter éventuellement quelques remarques ou développements jugés nécessaires ou opportuns, par exemple, pour satisfaire aux difficultés qu'elles ont pu susciter.

CHAPITRE II

OBSERVATIONS SUR LA SENSATION EXTERNE (5)

Il n'y a rien à ajouter à l'étude approfondie qui en a été faite dans la *Critique*. Néanmoins, il peut être utile d'insister sur son caractère absolument direct, qui a été mis en question.

1° La sensation externe porte sur la *réalité extérieure même* et non sur l'*acte intérieur* qui la saisit. Son terme n'est pas une représentation, un tableau peint au dedans du sujet et qui s'interposerait, comme un rideau, entre le connaissant et le connu.

Dans d'autres actes de connaissance il n'en va pas ainsi. L'objet qu'ils considèrent ne leur est pas actuellement présent. Ce à quoi ils aboutissent est une image, un tableau intérieur, qui peut correspondre ou ne pas correspondre à la réalité. Tous ces actes subsistent en eux-mêmes, dans leur autonomie, sans avoir besoin du soutien d'une présence extérieure actuelle. Ainsi en va-t-il des constructions imaginaires, des souvenirs de la mémoire, des concepts de la spéculation intellectuelle. Mais la sensation se distingue précisément de tous les actes de ce genre. Son caractère spécifique, irréductible, inassimilable à tout autre, est qu'elle appréhende un objet réel actuellement présent.

« La sensation, dit Aristote, ne porte pas sur elle-même : outre la sensation il y a quelque chose d'autre [à savoir les données auxquelles elle s'attache, τὰ ὑποκείμενα] et cela, de toute nécessité, est antérieur à la sensation : car il est dans la nature des choses que le moteur précède le mobile ». (6)

(5) Cette épithète d'externe, que nous conservons pour faire court et nous conformer à l'usage, est mal choisie. Ce n'est pas la sensation qui est externe, mais son objet.

(6) *Met.*, I, 5, 1010 a. 35.

Ainsi l'objet sensible existe d'abord en lui-même « indépendamnent de la sensation et il la détermine, *il la fait,* ποεῖ τὴν ἄισθησιν » (7) (non pas, bien sûr, sans la coopération du sujet, comme nous le verrons plus loin).

Ici, il convient de démasquer un sophisme — parent de celui que nous avons déjà rencontré à propos de l'emploi du mot conscience — et que l'on s'étonne de voir commis par des auteurs qui se veulent disciples de saint Thomas. L'un d'eux écrit : « Nous connaissons les choses grâce à un intermédiaire subjectif. Or selon sa nature propre et essentielle, cet « intermédiaire subjectif » est une *similitude* de l'objet, donc, de quelque façon, une « copie », un « décalque ». La similitude-connaissance est à envisager dans l'ordre de la représentation ». (8) Evidemment, toute connaissance réside en celui qui connaît, et donc est, à ce titre, quelque chose de subjectif. Mais de cette vérité de La Palisse, il est abusif de conclure que l'acte cognitif consiste, par essence et par identité, à fabriquer une « représentation », à faire une « copie », à peindre un tableau. *La connaissance n'est jamais ni nulle part cela.* (9) Elle n'est pas, à proprement parler, un « intermédiaire » entre le connaissant et le connu, c'est-à-dire quelque chose d'*interposé* entre eux, quelque chose comme un premier objet qu'il faudrait d'abord considérer, un milieu qu'il faudrait d'abord traverser avant d'arriver à l'objet visé. Elle est l'*action même* du sujet, l'activité qu'il exerce pour saisir la réalité — comme le mouvement de la main qui étreint un objet. (10)

Il y a, à la vérité, nous l'avons dit, des actes cognitifs qui s'*accompagnent* de constructions d'images intérieures, mais nous avons vu aussi que la sensation n'est point de ce genre. Ajoutons pour élucider à fond cette question capitale que là même où cet accompagnement a lieu, il ne saurait, en aucune façon, être identifié avec l'acte même de connaître. Il en est le terme, le produit, l'appui nécessaire, non le constitutif intrinsèque. Saint Thomas le dit expressément, à propos de la connaissance par concepts qui, elle, comporte un « verbe », une image mentale élaborée par l'esprit. « La conception intellectuelle (le verbe)... *diffère de l'action de l'intelligence,* parce qu'elle apparaît comme son terme et

(7) *Ibid.*, 33, 34.
(8) R.P. Simonin, O.P. *Connaissance et similitude. Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1931, pp. 293 et 296.
(9) Voir là-dessus le premier chapitre de notre *Critique de la connaissance.*
(10) Aristote, A. III, 8, 432a 1 sq. : « L'âme (dans ses actes, l'intellection et la sensation) est comme la main ».

comme quelque chose de constitué par elle ». (11) S'il n'y avait pas, précédemment et à l'origine de toutes nos connaissances, des expériences directes, mais seulement des images intérieures, comment pourrions-nous savoir si celles-ci correspondent à ce qui existe en fait ?

2° Quel est le moyen de l'expérience sensible extérieure ? Il est bien évident que l'objet matériel n'entre pas lui-même avec sa matérialité dans le sujet sentant. Voir un arbre ou une maison n'est pas avoir en soi un arbre ou une maison. Et pourtant, c'est en avoir quelque chose. Quoi ? Leur forme. (12) L'objet extérieur agit sur le sens en y imprimant sa forme seule : sa forme, c'est-à-dire ses caractères déterminants, les qualités spéciales qui le font ce qu'il est et le distinguent de tout autre. La matière est en effet chose indifférente, identique sous toutes les formes et incapable de fournir aucun renseignement sur la physionomie spéciale des divers êtres. (13) Ce qui importe à la connaissance des choses extérieures, c'est donc d'entrer en possession de leurs formes.

A ce premier et plus humble stade, elle les reçoit telles qu'elles sont là où elles résident, non pas à l'état détaché, abstrait, général, que l'esprit leur donnera dans ses élaborations postérieures, non pas comme des *idées,* mais trempant encore dans la matière et recevant d'elle leur individualité. (14)

Ce que l'objet donnera au sens pour s'en faire connaitre, ce sera donc sa forme εἶδος , *species,* ce que saint Thomas et les scolastiques en général nomment « l'espèce impresse » *species impressa* ». Les mots εἶδος, , *species* veulent dire cela : aspect de l'objet, sa forme, dessinée dans le sujet. Et ne craignons pas de le répéter pour éviter toute méprise : cette *species* n'est pas ce qui est connu, mais le moyen, l'instrument qui sert à le connaître. (15) Une fois équipé de la sorte, devenu ainsi semblable à son objet, mis pour ainsi dire à son niveau, entré quant à sa forme dans la même espèce que lui, le sens devient capable de le saisir.

En effet, toute connaissance doit être proportionnée à son objet. Quelque chose doit être commun aux deux. (16) Si le sujet et l'objet se situaient dans des régions absolument étrangères les unes aux autres, ils ne pourraient jamais se

(11) *De Potentia,* VIII, 1. Cf. Ia q. 34 a. 1, 2m - *Contra Gent.* 1, 53.
(12) ARISTOTE, A. III, 8, 431 b. 29.
(13) Voir là-dessus P.N.I., 2e fascicule, ch. II, sect. II, p. 68 sq.
(14) *Ibid.* Sect. VI, p. 158 sq.
(15) SAINT THOMAS, A. III 1,3 fin. *Spirit. creat.* IX, 6m - Ia, 85, 2, etc.
(16) SAINT THOMAS, Ia, 88, 1, 3m - Cf. ARISTOTE, *Gen. et Corr.* I, 7 323 b 10 sq. Saint Thomas, leçon 19.

rejoindre. Or le sens ne porte pas en lui-même la forme des objets extérieurs. Il ne peut que les *recevoir* d'ailleurs. Et en cela il est *passif*. Le réel extérieur agit sur lui comme le cachet — c'est la célèbre comparaison d'Aristote — agit sur la cire et lui imprime sa forme, la figure particulière dessinée dans l'or ou l'airain dont il est fait, et *la cire reçoit cette forme sans ces matières. De même le sens par rapport à ses objets.* (18) La comparaison est tout à fait précise. (19)

L'action des seconds sur le premier — l'action dite « transciente », cette réalité à deux termes qui appartient à la fois à l'agent et au patient (20) est le terrain où ils se rejoignent. Là ils sont vraiment *un* parce qu'ils communient en une seule et même forme. L'objet sensible en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il se rend sensible par l'influence qu'il exerce actuellement sur le sens — et d'autre part, le sens, en tant qu'il subit cette influence — sont une seule et indivisible réalité.

3° Mais ce serait une grossière méprise que de concevoir ces réalités psychiques à l'instar des actions et réactions purement matérielles. Nous sommes ici dans l'ordre de la vie et, qui plus est, de la vie connaissante. L'espèce impresse n'est pas l'action physique exercée par un corps étranger sur l'organe de la sensation. Dans cette action physique — pareille à toutes celles qu'il peut exercer sur les corps inanimés — le corps étranger agit par tout son être, *avec sa matière,* et *non point par sa forme seule.* Là, il n'est pas question pour lui de se faire connaître, mais de modifier matériellement un autre corps. Les renseignements que l'espèce porte en elle ne concernent nullement les modifications accomplies dans l'organe du sens, mais bien les qualités de l'objet : par exemple, dans la sensation visuelle, non pas la petite image apparue sur la pupille ou les modifications de la rétine — mais la lumière et la couleur de l'objet. Cela est si vrai que les deux actions — la physique et la psychique — peuvent se contrarier et que la première peut abolir toute possibilité de la seconde. Une lumière trop vive blesse l'œil et l'empêche de voir ; un coup violent empêche de saisir la forme de l'objet percutant.

L'espèce impresse est donc déjà une réalité quasi « spiri-

(18) A. II, 12, début.

(19) SAINT THOMAS, II, 84, 1, fin : Sensus « suscipit formas sine materia, sicut colorem auri sine auro ».

(20) Cf. *Critique de la connaissance,* p. 22. — P.N.I., 3e fasc., ch. IV, p. 29 ; ch. V, sect. 4, p. 124.

tuelle » et saint Thomas lui applique cette qualification : ce qui, de prime abord, a de quoi surprendre. Car elle appartient bien au monde matériel ; elle est une forme de la matière, engendrée par l'action d'un corps sur un autre corps. L'animal la reçoit comme l'homme, dans ses sens. Elle n'a aucun titre à entrer dans le monde de l'*esprit*. Mais, d'autre part, elle se dégage de la matière où elle résidait et n'arrive au sens que dans cet état de dépouillement, forme corporelle sans doute, mais purement forme. (21) C'est là, pour elle, un mode d'existence nouveau, qui a reçu le nom d' « intentionnel ».

De plus, dans la réception de la forme extérieure, le sens n'est point *passif* dans tous les sens du mot. Quand on dit que le sens est une faculté passive, cela veut dire simplement qu'une *activité transformatrice* des données reçues ne lui est pas nécessaire, parce que ces données lui sont accessibles telles quelles, toutes prêtes à être assimilées, « sensibilia actu », « en acte d'être sensible ». Il n'y a pas de « sens agent », comme il y a un intellect agent, parce que l'intellect a besoin, lui, pour former ses concepts, de transformer les images sensibles qui lui sont fournies, en idées générales. (22) Mais rien de ce qui se passe chez un vivant, en tant que tel, ne saurait être entièrement passif : *quidquid recipitur recipitur ad modum recipientis*. La sensation est une *action* immanente dans laquelle, à parler strictement, « le sens ne pâtit ni n'est altéré » (23), c'est-à-dire ne perd rien, mais au contraire se porte à son achèvement naturel. (24) « Toute sensation, dit encore Aristote, est active à l'égard de l'objet senti ». (25) « Sa cause principale, dit saint Thomas, est une vertu de l'âme ». Par exemple, dans la vision « il y a dans l'œil quelque chose qui la cause et c'est la faculté de voir ». (26) Tombant sur un non-vivant, l'influence du corps étranger n'y provoque pas cette réaction, mais dans la sensation, la forme arrivant de l'extérieur trouve un patient qui s'ouvre à sa pénétration. Une acceptation, une prise active de ce qui vient du dehors, une captation régie par les intérêts propres de la vie psychique — essentiellement inassimilable à la

(21) Duplex immutatio [senssus]... una naturalis et alia spiritualis... Spiritualis, secundum quod forma recipitur secundum esse spirituale. Ia, 73, 3. — Item, *Pot.* V, 8.
(22) Saint Thomas, Ia, 79,3.
(23) Aristote, A, III, 7, 431 a 5.
(24) Cf. notre *Philosophie de la Nature*, fascic. 3, ch. V, sect. 4, p. 125 sq. — Saint Thomas, δ Ia, 54, 2. — Aristote, *Met.* Θ IX 1050 a. 35. Saint Thomas IX, l. 8.
(25) *Ethic. Nicom.*, X, 4, n° 5.
(26) *De Sensu et sensato*, 1. 9.

pure passivité de la matière brute — se produit déjà là. De par sa nature même, le sens est fait pour recevoir les formes des objets, il ne peut donc en subir l'invasion comme de quelque chose qui lui serait étranger et indifférent. (27) Ce premier mouvement de la vie psychique, encore inconscient, qu'on pourrait appeler « réflexe » au sens biologique du mot, sera suivi d'un second, pleinement spontané celui-ci, et accompagné de conscience.

4° *Qoddam esse intentionale. Une certaine existence intentionnelle.* — Cette notion d'existence intentionnelle qui s'applique, entre autres réalités, à l'espèce impresse, est délicate. Habitués que nous sommes à ne voir dans la Nature que des corps et des actions corporelles, nous sommes déconcertés par cette notion de réalités qui ne sont ni des corps, ni des actions physiques, et non plus des réalités spirituelles au sens propre et strict, mais quelque chose d'intermédiaire, ni tout à fait corps ni tout à fait esprit. Il est donc utile de l'expliquer quelque peu.

D'abord, que veut dire ce mot d' « *intentio* » qu'un débutant risque de prendre à contre sens ? Au point de vue lexicographique, *intendere* dans le latin médiéval — entre autres significations surtout juridiques — signifie porter son esprit sur quelque chose, y faire attention. Et le mot *intentio* signifie cet acte de l'esprit et, par suite, son objet. Les formules liturgiques attestent bien ce sens : *Deus in adjutorium meum intende. Intende mihi. Intende deprecationem meam.* Quand on dit que l'espèce est une intention ou quelque chose comme une intention, on veut dire que c'est une réalité de ce genre.

Or il y a deux espèces d'intention. L'esprit se dirige d'abord sur les choses elles-mêmes, qui sont les « *prima intellecta* ». En second lieu, il les considère sous la forme abstraite, générale, qu'il leur a donnée en les distribuant en genres et en espèces. « *Secunda intellecta* dicuntur *intentiones consequentes modum intelligendi*... sicut intentio generis et speciei et secundarum substantiarum ». (28) (Les substances secondes sont les genres et les espèces.) Ces « secondes intentions » sont la plupart du temps désignées par le seul mot *intentio,* sans qualificatif. C'est de cette catégorie que se rapproche l'espèce impresse.

Elle n'est pas une réalité d'expérience, c'est une réalité conclue de l'expérience par une élaboration *philosophique,*

(27) Cf. P.N.I. fasc. 1, p. 26, sq.
(28) Saint Thomas. Pot. VII, 9.

et dont la notion est nécessaire pour rendre raison des faits de connaissance sensible (et intellectuelle).

Pour faire comprendre le genre de réalité, cette existence intentionnelle qui appartient à l'espèce impresse, saint Thomas la montre ressemblante à d'autres réalités naturelles. Elle ne constitue pas un cas unique, singulier de tout point. *Elle est une forme isolée de la matière ; mais d'autres formes le sont aussi.* Par exemple, les concepts et propositions construites par l'esprit et qui n'existent que dans l'âme : « Hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari et habent aliquid simile cum ente quod est in anima, quod est esse diminutum, ut dicitur in VI° Metaphys ». (29) Ce terme de comparaison est encore un peu lointain. En voici un plus proche, pris d'une réalité qui ne se trouve pas dans l'âme. Un ouvrier manie une scie ou un rabot. Une force, une « virtus », étrangère à l'instrument inerte et immobile par nature, lui confère un mouvement dirigé, artistique. Cette *virtas* est bien quelque chose de réel, mais qui *ne s'arrête pas* dans l'instrument pour le modifier lui-même. C'est un flux « defluxus » « virtus fluens » (30) qui le traverse en cheminant vers un but étranger. De même, l'influence de l'objet extérieur traverse le milieu pour atteindre le sens. La « vertu » de la couleur, émanée de l'objet, ne s'arrête pas dans le milieu pour le colorer lui-même. « Color quidem est in corpore colorato sicut qualitas completa in suo esse naturali ; in medio autem incomplete, secondum quoddam esse intentionale ». (31) Entrée dans le sens, elle ne s'y repose encore pas, comme en son terme définitif. Elle n'arrive là que pour préparer autre chose ; elle ne touche le sens que pour le rendre capable de percevoir l'objet. C'est toujours le même mode d'existence : « Habet alterius modi esse forma in sensu et in re extra animam ». (32)

Les réalités de ce genre n'ont donc pas une existence ferme et stable. Elles n'existent point pour elles-mêmes, mais pour autre chose. On pourrait dire : *intendunt aliquid aliud.* Elles sont en mouvement, elles sont un mouvement, et donc quelque chose d'intermédiaire entre la pure puissance et l'être achevé, terme du mouvement. (33)

(29) *IV Sent.* I q. 1, a 4, sol. 2. - Il s'agit là de *causalité instrumentale* des sacrements, mais, comme nous allons le voir, une causalité du même genre appartient à l'espèce.

(30) *Verit.* XXVII, 7 - IIIa 62, 3 et 4.

(31) SAINT THOMAS *De Sensu et sensato,* leçon 5.

(32) *IV Sent.* dist. 49, q. 2, a. 1 : c. et 16m.

(33) *IV Sent. loc. cit.* note 1.

Voilà ce qu'est l'*esse intentionale* attribué à l'espèce impresse. Celle-ci, rapprochée de réalités naturelles analogues, se laisse mieux comprendre. Ce n'est pas une chinoiserie scolastique. L'idée en remonte à Aristote : et saint Thomas l'a beaucoup approfondie. Elle a été élaborée pour embrasser et exprimer les données suivantes, qui sont incontestables :

a) Le corps extérieur agit sur l'organe sensoriel, et cela est requis pour que la sensation ait lieu.

b) Cette action n'est pas une action physique, matérielle, comme celle qui se produit quand un corps en choque un autre, le déplace, le blesse, etc. Elle n'est destinée qu'à préparer, à rendre possible un acte de connaissance.

c) Le milieu qui peut s'interposer entre l'objet senti et le sens n'a, comme tel, qu'un rôle neutre et purement transmetteur — bien que l'objet puisse *aussi* exercer sur lui une action matérielle concomitante : auquel cas il devient lui-même objet, élément constitutif partiel de l'objet total de la sensation.

Il semble qu'on ne puisse exprimer tout cela sans aboutir à l'idée de formes essentiellement corporelles, mais isolées de leur matière : ce qui est l'idée même de l'intentionnalité.

5° Le sens, façonné par l'objet extérieur, *ayant la même forme que lui, peut s'y appliquer exactement*, le saisir, s'en emparer, le posséder vraiment de cette possession sans pareille qu'est l'acte de connaître. Il le saisira tout entier, matière et forme, tel qu'il est. Car ce ne sont pas des formes pures et vidées de leur matière que nous percevons, mais des objets compacts, dans la plénitude de leur existence matérielle. Si les préludes de la sensation ne comportaient qu'une réception des formes seules, il n'en va plus de même quand la sensation, l'acte de connaître s'accomplit. La forme isolée reçue dans le sens n'était pour celui-ci que le *moyen* de saisir son objet et non — répétons-le — cet objet lui-même. Quand l'objet est atteint, il l'est dans sa condition réelle et non dégagé d'elle. (34)

Ici le sujet n'est plus du tout passif, il agit, n'étant plus désormais en puissance mais en acte et en activité. « Le mouvement du sens » déjà informé, perfectionné par l'espèce

(34) Ce qui n'implique nullement que le sens le pénètre à fond, de façon exhaustive. Au contraire, ce qu'il en perçoit, c'est uniquement l'aspect extérieur, ce qu'il montre de lui-même, non pas directement sa substance, mais les accidents sensibles par lesquels et dans lesquels seulement celle-ci se manifeste. Cf. P.N.I. fasc. 2 ch. 1, sect. 4 p. 44 sq. Cf. *Critique de la connaissance*, ch. 7 p. 272 ; ch. 10 p. 353, 354 et *Immanence* Append. V.

impresse, quand il passe effectivement à l'acte de connaître, nous dit saint Thomas, « est une opération au sens propre » comme les actes de l'intelligence et de la volonté, car c'est l'acte d'un être complètement équipé pour agir et qui n'a plus rien à recevoir : « est actus perfecti ». (35)

Et c'est ainsi que, selon la formule, classique depuis Aristote, « l'âme humaine », non seulement par la pensée, mais déjà par la sensation, « devient, en quelque sorte, toute chose » (36) — chacune de ces puissances opérant dans sa sphère : la pensée dans l'ordre spirituel, la sensation dans le sensible. Insistons quelque peu sur ce dernier sujet.

Je regarde un buisson aux feuilles vertes. Par le fait que je le regarde, je le prends, je l'assimile à mon être propre. Mais lui aussi me prend, m'accapare, m'assimile à lui, car je deviens lui : il occupe et remplit mes sens, il est un moment de ma vie psychique. Je suis à cet instant, le buisson aux feuilles vertes, non point, bien entendu, dans son être naturel, mais spirituellement « intentionnellement », comme la statue de Condillac — fine remarque dans une philosophie grossière — était « odeur de rose ». Je suis lui et il est moi. « La sensation, dit Aristote, *est* les objets sensibles ». (37) Telle est dans l'acte de connaître l'unité du connaissant et du connu. Déjà, dans le prélude de la sensation, dans la réception de l'espèce, une indissoluble unité — nous l'avons vu — se réalisait entre eux. Mais elle restait ignorée du sujet. Maintenant c'est dans la lumière que se consomme et se parfait leur union.

6° De ce qui a été dit précédemment, il suit que le sens est infaillible en son propre domaine. En effet, immédiatement uni à son objet, modelé directement par lui, par où donnerait-il prise à l'erreur ? Si donc il annonce de la couleur, c'est qu'il y a objectivement de la couleur ; du son, c'est qu'il y a du son ; du mouvement, c'est que quelque chose bouge, etc. Ce qui peut être erroné, c'est l'*interprétation* de ces données brutes par la pensée, le jugement, le raisonnement. Ainsi, on a *jugé* longtemps que le soleil tournait autour de la terre, alors que le sens témoignait seulement

(35) Saint Thomas A. III leçon 12 ; sur Aristote ch. 7. Sur cette question de l'activité du sens Aristote semble avoir hésité, flotté. Ses textes sont difficiles à harmoniser. Saint Thomas présente au contraire sur le sujet une doctrine ferme et cohérente (Cf. *Critique de la connaissance*. Appendice IV). Cajetan soutient sur le même sujet, dans son commentaire du *de Anima* d'Aristote, une opinion singulière que nous étudions ici dans l'Appendice II.

(36) Aristote A. III, ch. 8 432 a, 21. Saint Thomas, leçon 13.

(37) Ἡ αἴσθησις τὰ αἰσθητὰ (πῶς) (A. III 8. début.)

d'un changement de position de l'un par rapport à l'autre, l'aspect des choses demeurant identique, que ce fût l'un ou l'autre de ces corps qui se mût.

***

Ainsi la sensation externe nous apporte une véritable connaissance. Il ne convient pas de la dédaigner. Elle n'est pas — comme certains l'imaginent, — un état obscur du sujet, quelque chose comme un trouble magma, matière a priori suspecte, que l'esprit devrait soumettre à un rigoureux filtrage, pour n'en retenir que ce qui lui paraîtrait suffisamment « rationnel », susceptible d'entrer dans une théorie scientifique. Un poète romantique du XIXe siècle, en réaction contre le spiritualisme exclusif de certains classiques, disait : « Je suis un homme pour qui le monde extérieur existe. » Ce n'est pas seulement pour les poètes, mais pour tout homme normal, que le monde extérieur existe, et c'est la sensation qui le lui fait connaître. Par elle, au prime début de notre expérience, nous sommes mis en rapport avec des êtres différents de nous. Immergés dans un monde coloré et mouvant, dont nous faisons nous-mêmes partie, nous y avons des voisins, par quelque côté au moins nos semblables, dont nous ne pouvons nous séparer, qu'il n'est pas en notre pouvoir de supprimer ou d'ignorer. Le vrai, l'authentique, le premier donné, ce n'est pas nous seuls, mais nous et l'autre. Et cet autre nous intéresse, nous aimons à nous mettre en rapport avec lui. C'est pourquoi, comme le dit admirablement Aristote, au début du premier livre de sa *Métaphysique* : « Tous les hommes, de par leur nature même, désirent *savoir*. Ce qui le montre, c'est le plaisir qu'apportent les sensations. En effet, indépendamment de leur utilité, nous les aimons pour elles-mêmes, et par dessus toutes les autres, celles des yeux. Car ce n'est pas seulement pour agir, mais même comme lorsque nous ne voulons rien faire d'autre, que nous préférons voir, pour ainsi dire, plus que tout ». (38) Même chez les animaux, comme le dit ailleurs le Stagirite, parlant spécialement d'eux, « la sensation est une certaine connaissance ». (39) Dans la sensation comme dans la pensée, dit-il encore, « l'âme discerne et connaît les réalités ». (40)

La sensation tient une position médiane entre les fonctions

(38) Met A. 1 980 a. 31.
(39) *Gener. Animal* I. 23, 731.
(40) A. III, 3, 427 a. 20. Aristote rapporte en cet endroit l'opinion d'autrui, mais dans l'incise que nous citons, il parle en son nom.

de la vie végétative et l'activité toute spirituelle de l'intellect. D'une part, en effet, elle se sert d'un organe que des circonstances physiques peuvent altérer. Et c'est pourquoi Aristote et saint Thomas insistent sur la *neutralité* que le sens doit présenter en face des réalités extérieures. Car s'il est déjà occupé par certaines formes, il ne sera pas libre pour la réception pure de celles qui viendront en surcroît. Et le jugement qui interprétera ses témoignages sera exposé à confondre les unes avec les autres. Les secrétions amères de la langue du fiévreux sont bien réelles et réellement perçues, elles n'ont rien d'un « acte de conscience », mais elles occupent la place et l'obstruent. Telles sont les conditions matérielles où s'exerce la sensation extérieure. Mais, d'autre part, elle est le premier échelon dans la hiérarchie des espèces du connaître. Elle émerge de la vie dormante du végétal ; en elle la vie commence à ne plus être aveugle, à *savoir* ce qui se passe dans le milieu où elle se trouve et à y choisir avec lucidité ce qui lui convient. C'est une vraie rupture de continuité, quelque chose d'absolument nouveau qui apparaît.

CHAPITRE III

LES SENS INTÉRIEURS

A. - *Le sens commun*

Nous percevons les qualités des objets matériels qui nous entourent : couleur, forme, odeur, etc. Mais aussi nous sentons que nous sentons, nous nous percevons nous-mêmes en train de sentir. Par exemple, pour ce qui concerne la vue, le sens interne n'est pas la vue des objets, mais la sensation de la vision : « *visionem percipit... videt se videre* ». (1) C'est donc ici un nouvel objet de sensation, une espèce particulière de connaissance sensible dont l'orientation est inverse de celle de la précédente qui était tournée tout entière vers le dehors : celle-ci regarde au dedans ; acte réflexe, acte de conscience. (2)

A quel titre peut-elle porter le nom de sens commun ? Evidemment cette appellation, qui peut étonner le lecteur français, désigne tout autre chose que cette sagesse moyenne, vulgaire, censée commune à tous les hommes, qui en d'autres termes se nomme le bon sens.

a) Le sens intime est dit « commun » parce qu'il accompagne tous les genres d'activité des sens extérieurs. *Videt se videre*, avons-nous dit, mais nous aurions pu dire, au même titre, *sentit se audire, olfacere*, etc.

Les sens extérieurs sont des spécialistes, confinés dans un domaine particulier dont ils ne peuvent sortir. La vue ignore les sons, l'ouïe ignore les couleurs. Et cependant il est de fait que nous attribuons ces qualités hétérogènes aux mêmes

(1) SAINT THOMAS Iª, 78, 4, 2ᵐ.

(2) ARISTOTE. A. III. 2, début. - SAINT THOMAS Iª, 78, 4 - *Verit.* 1,9.

objets. Nous disons, par exemple, que le fiel est jaune (sensation visuelle) et amer (sensation gustative). (3)

Cette attribution n'a pas lieu en vertu de raisonnements, de concepts qui spiritualiseraient ces qualités matérielles, n'en retenant que l'idée pure, mais en vertu d'expériences directes, physiques, où elles ont été atteintes en elles-mêmes et proprement *senties*.

Les informations d'ordre sensible aboutissent donc à un centre unique qui, pour les recueillir, doit être du même ordre qu'elles, c'est-à-dire sensible lui aussi, un vrai sens. Les animaux, certains animaux du moins, le possèdent. Le chien, par exemple, sait très bien que sa soupe qu'il voit a aussi une certaine odeur qu'il renifle et un certain goût que n'aurait pas un morceau de bois ou de pierre. Ainsi il existe une faculté sensible, non spécialisée à une seule espèce de qualités matérielles, capable de les accueillir toutes, de les comparer entre elles, de saisir leurs différences et de les réunir dans un ensemble qui est l'aspect total de l'objet extérieur. C'est le sens dit *commun* à un premier titre. (4)

b) Il porte encore ce nom pour une seconde raison, car il a un autre caractère qui, à la vérité, n'est pas absolument autre que le précédent. En effet, s'il peut comparer et unir les données que lui apportent les sens extérieurs, c'est qu'il ne leur est pas étranger, établi dans une région sans contact avec la leur. Il en est au contraire le principe et la source profonde. Il y a une sensibilité générale, diffuse dans tout l'organisme et qui se manifeste par les issues diverses que sont les sens extérieurs. On peut la concevoir à la façon d'une nappe souterraine épandue partout, qui alimenterait des régions multiples où elle sortirait par des orifices ayant chacun sa configuration propre et son rôle particulier. « Vis sentiendi diffunditur in organa quinque sensuum ab aliqua una radice communi a qua procedit vis sentiendi in omnia organa, ad quam etiam terminantur omnes immutationes singulorum sensuum ». (5)

Multiple en tant qu'il accueille les informations irréductibles des divers sens extérieurs, unique comme leur indivisible source, Aristote le compare au point mathématique qui, lui aussi, remplit deux rôles : étant à la fois multiple

(3) Aristote III, I, 425 a 30 à b. 3 (texte difficile). Saint Thomas I. 1. *circa finem.*

(4) Aristote A. III, 2. 426 b. 8 sq. Saint Thomas l. 3 et Ia 78, 4, 2m.

(5) Saint Thomas A. III, l. 3.

comme aboutissement de plusieurs lignes de sens opposé, et simple comme leur intersection. (6)

c) Il ne faut pas confondre le sens commun, qui est général, avec les sensations internes particulières. Par exemple, je puis sentir une chaleur, un froid qui ne m'arrive pas du dehors, qui naît en moi et qui est un état de mon corps. Des organes peuvent agir l'un sur l'autre par contact, frottement, etc. Je perçois les mouvements, les déplacements de mes membres. Ce sont là des réalités physiques qui ne diffèrent des objets extérieurs que par leur situation dans mon propre corps. Leur perception est un acte *direct, nullement une sensation de sensation,* comme celles du sens commun, non pas un regard jeté sur des actes psychiques en cours d'exécution — réalité subjective — mais saisie de réalités matérielles que d'autres que moi peuvent éventuellement percevoir.

d) Que nous ayons conscience de nos sensations, c'est-à-dire que nous possédions le sens commun, est un fait évident qui ne souffre pas d'objection. Mais si nous en cherchons *le comment,* si nous prétendons pénétrer son intérieur et en découvrir le mécanisme, les difficultés apparaissent. En effet, il est impossible de sentir que l'on sent, en ignorant tout à fait ce que l'on sent. Par exemple, le sens commun ne peut connaître la sensation de la couleur sans connaître la couleur elle-même qui caractérise précisément cette sensation. (7) En outre, comment le sens commun pourrait-il opérer la synthèse des données extérieures s'il les ignorait ? Tel est le problème.

Une première réponse se présente à l'esprit. Le sens commun appréhende les données extérieures indirectement, par l'intermédiaire et au travers des sensations qui constituent son objet propre et qui contiennent ces données.

Réponse juste, mais qui demande à être précisée. Elle ne va pas encore au fond des choses. A quel titre, sous quelle forme les données extérieures sont-elles présentes dans la sensation ? Les propriétés sensibles des objets : couleur, figure, consistance dure ou molle, etc., qui sont l'objet de la sensation, n'affectent pas physiquement les sens, *ne sont pas*

(6) Aristote. A. III. 2, 427 a 10 sq. - Saint Thomas l. 3, et *de Sensu et Sonsato,* l. 19 (sur Aristote, ch. 7).

(7) « Dicere quod ille alter sensus (le sens commun) quo quis sentit se videre, non sentiat colorem, est omnino irrationabile, quia si non cognosceret colorem, non posset cognoscere quid esset videre, cum videre nihil aliud sit quam sentire colorem ». Saint Thomas A. III, 2 sur Aristote, 2, 425 b. 12 sq.

réellement présentes en eux. Bien au contraire, elles doivent en être rigoureusement exclues pour conserver au sens ce caractère d'impartialité, de neutralité, nécessaire à la perception exacte des objets. (8)

Pour résoudre la difficulté, saint Thomas se réfère (comme il le fait en toute occasion) aux principes fondamentaux de sa philosophie : d'une part, la théorie de la matière et de la forme, de l'autre, celle de l'existence « intentionnelle » (9) des choses dans les facultés cognitives par le moyen de l'espèce impresse. (10) Sur quoi il argumente ainsi : la couleur est dans le sens selon un mode d'existence intentionnelle, et le voyant est quasi coloré, parce qu'il possède en lui-même la forme de la couleur : la forme, c'est-à-dire l'élément caractéristique et spécifiant de l'objet, ce qui le fait tel. « Color habet duplex esse : unum naturale in re sensibili, aliad spirituale in sensu. Videns est tanquam coloratum, quia unumquodque organum sensus est susceptivum specisi sensibilis sine materia ». (11)

e) Mais si l'espèce impresse occupe une place nécessaire dans l'*objet* du sens commun, on ne la retrouve plus dans les *opérations mêmes* de ce sens. En effet, il n'a pas besoin de ce complément, parce qu'il s'exerce sur une réalité intérieure, déjà directement à sa portée. Pour le sens externe elle était indispensable, parce que l'objet matériel auquel il devait s'appliquer ne lui était pas présent en sa réalité propre. Il en va autrement pour le sens commun. Ses objets, qui sont comme lui des actes intérieurs, s'offrent immédiatement à ses prises.

La conscience en toutes ses espèces, sensible aussi bien qu'intellectuelle, est une connaissance plus immédiate que toutes les autres. Non seulement elle exclut la confection d un tableau intérieur, copie, représentation de l'objet à percevoir — mais encore elle n'a nul besoin d'une espèce impresse, venue du dehors, qui mette l'objet à sa portée, parce que l'être connaissant est toujours présent à lui-même dans sa propre action. (12)

(8) Cf. *Critique de la connaissance,* p. 57.

(9) Nous avons longuement expliqué en quoi consiste cette intentionnalité. Ci-dessus p. 35 sq.

(10) *Ibid.*

(11) A. III. 1. 2 sur Aristote. Ch. 2. 425 b. 12 à 24.

(12) Sur ces deux genres de connaissance, l'une qui a lieu par le moyen d'une action de l'objet, imprimant dans le sens une *forme semblable* à la sienne, l'autre par la présence de l'objet *en son essence propre,* voir saint Thomas Ia, 56, a. 3 ; *Verit.* VIII a.l.c. et 7m ; a. 3, 17m ; a. 7. 3me série, 2m ; *Boët*

B. - *L'imagination. Phantasia*

Les objets perçus par les sens externes laissent dans l'âme quelque chose d'eux-mêmes après que la sensation s'est éteinte. Leur image, leur fantôme ou « phantasme » subsiste. Et celui-ci détermine des actions. L'animal se met en marche pour trouver une proie absente dont il porte l'image en lui. L'homme se décide à agir pour exécuter un ouvrage matériel dont le plan lui est fourni en partie par ses expériences sensibles passées. L'intelligence n'est pas là seule en jeu, puisqu'il s'agit d'un ouvrage matériel ; l'architecte *voit* d'avance la maison qu'il bâtira, avec ses pierres et la silhouette qu'elle dessinera sur le ciel. (13) L'homme peut aussi fabriquer des images composites avec des matériaux qu'il n'a jamais vus réunis ; par exemple, celle d'une montagne d'or. Mais ces matériaux eux-mêmes sont les reflets d'objets sensibles antérieurement perçus. (14)

Par eux-mêmes, les tableaux de l'imagination sont *neutres* : ils n'éveillent pas en nous l'émotion que produirait la rencontre des objets ou des scènes qu'ils représentent. Lire dans un livre d'histoire le récit d'une bataille ou d'un crime nous laisse dans une froideur et tranquillité d'esprit, que nous ne conserverions certes pas si nous étions mêlés aux événements.

S'il arrive que ces tableaux nous émeuvent, c'est que notre attention se porte, non plus seulement sur l'image pure et nue, indifférente en tant que telle, mais sur des caractères non physiques, non perceptibles aux sens, qui s'y inscrivent : à savoir les qualités, bonnes ou mauvaises, favorables ou funestes, utiles ou nuisibles des objets représentés. Et celles-ci relèvent d'une faculté autre que l'imagination représentative, et dont nous allons incessamment nous occuper. L'homme n'est pas le seul à discerner ces aspects générateurs d'émotions. Le chien menacé du fouet, image des châtiments dont il garde le souvenir, manifeste tous les symptômes de la peur. (15)

Trin. I, 2. etc. On peut contester, du point de vue de la physique moderne, tel exemple donné par saint Thomas (« lux per essentiam in oculo »). Il reste que cet exemple est tout à fait significatif de la pensée du saint Docteur. Ainsi les actes, les opérations des facultés humaines sont perçues directement, sans espèce imprese, parce que l'objet à connaître est le sujet lui-même en action, essentiellement présent à lui-même (saint Thomas I° 87, a. 1 et 3).

(13) ARISTOTE A. III, 3, 428 b. 10 sq. - 429 a. 1, 2 - SAINT THOMAS, l. 6 ; Iª 78,4.

(14) SAINT THOMAS Iª 78, 4.

(15) ARISTOTE. A. III, 3, 427 b. 21 sq. - SAINT THOMAS, l. 4, fin.

Enfin, l'imagination qui emprunte ses matériaux aux sens externes (et à la conscience sensible), reste souverainement libre à leur égard. Affranchie du contrôle que lui imposeraient *la présence réelle* des choses et les lois de la raison, elle peut triturer ces matériaux, les combiner, les déformer à sa guise et jusqu'à l'invraisemblable. Ses peintures peuvent être véridiques ou menteuses ; elle ne porte en elle-même aucun critère qui puisse départager les unes des autres.

C. - *La cogitative ou raison inférieure*

a) En tous ses choix, l'homme est guidé par le désir d'un avantage à obtenir, ou à l'inverse, d'un inconvénient à éviter. Or ce n'est pas la seule intelligence, la raison pure qui dicte ces choix. Elle en est radicalement incapable car, nous le savons, cette faculté est la faculté du général, de l'universel. Elle forme les idées à partir des choses matérielles que perçoivent les sens, mais en les dépouillant de la matière qui est l'une de leurs parties constitutives et d'où elles tirent leur individualité. Le particulier matériel échappe à ses prises. (16)

Pour pouvoir agir dans ce monde sensible où il vit, l'homme a donc besoin d'une faculté autre que l'intelligence, d'une faculté qui soit elle-même d'ordre sensible et qui s'applique aux réalités matérielles concrètes, particulières, sur lesquelles doit porter l'action. (17) Elle a reçu dans l'Ecole le nom de *cogitative* et a son pendant chez l'animal sous le nom d'*estimative*. De sorte que la raison et la volonté qui commandent l'action s'appuient sur une espèce de syllogisme implicite dont la majeure est le principe général, et la mineure le cas particulier où il se vérifie *hic et nunc*. Exemple : la morale générale prononce que l'enfant doit obéir à son père. Or Pierre est le père de Paul. Donc Paul doit obéir à Pierre. (18)

b) Mais en dehors de ces démarches réfléchies, la cogitative joue dans la vie humaine un rôle beaucoup plus large et plus habituel. Elle apparaît là, très souvent, isolée et, si l'on peut dire, à l'état pur, *presque* pareille à ce qu'elle est

(16) Cf. *Critique de la connaissance*. Ch. IV. - *La Philosophie de la Nature*. 2e fasc. Ch. II. Section 2, § VI.

(17) In homine non solum est ratio universalis quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis quæ *pertinet ad partim sensitivam*. SAINT THOMAS I^a^ II^ae^ 30, 3, 3^m^.

(18) ARISTOTE. A. III, 11, 434 a. 16 à 19. - SAINT THOMAS I. 16. fin ; *Ver*. X. 5.

chez l'animal privé de raison. Pour la bien caractériser il est nécessaire de faire une courte excursion dans la psychologie de ce dernier.

L'animal ne perçoit pas seulement dans les objets leurs aspects sensibles, couleur, odeur, goût, etc., mais encore certaines qualités qui ne tombent pas sous les sens. Il reconnaît, par exemple, l'utilité de certains d'entre eux et sait les employer comme moyens pour des fins précises. Il se détourne au contraire de ceux qu'il estime nuisibles. Les exemples de saint Thomas sont bien connus. La brebis fuit le loup, non point parce que son aspect physique lui déplaît, mais parce qu'elle voit en lui son ennemi naturel. L'oiseau collige des brins de paille ou de mousse pour construire son nid, non que leur couleur ou leur forme flatte ses sens, mais parce qu'ils sont les matériaux nécessaires de sa construction. (19) Parmi les phantasmes de l'imagination animale, il y en a qui portent la marque du passé (20) (qui n'est point chose perceptible par les sens) et servent à construire une expérience. Sur quoi Aristote n'hésite point à attribuer aux animaux une certaine prudence (φρόνησις). (21)

On classe souvent tout cela sous le nom générique d'*instinct*. Ce n'est point parfaitement exact. L'instinct est un ensemble de tendances innées, irrésistibles, qui parfois subsistent alors que leur utilité a disparu. Il est aveugle et n'a pas cette apparence de choix, d'activité individuelle, d'invention qui caractérise l'estimative. L'abeille construit ses alvéoles, sans tâtonner, d'après un plan ingénieux, qu'elle n'a pas inventé et qui est toujours le même depuis des siècles chez tous les individus de l'espèce. Mais dans ce cadre préformé et fixe s'exercent les actes divers et quasi personnels de l'estimative. Les nids d'oiseaux diffèrent selon les espèces : chacune a son module propre, invariable, et il est facile de deviner l'espèce en voyant le nid. Mais pour le réaliser, parmi les objets innombrables que lui offrent ses sensations, l'oiseau ira seulement à ceux qui conviennent à son but. Il ne prendra pas des cailloux ou de lourdes pièces de bois, mais des matériaux souples, susceptibles d'être tressés. Et encore, ceux-ci étant généralement fort nombreux, une sélection du second degré s'opérera parmi eux. (22)

A considérer ces actes de choix, on pense naturellement

(19) Ia. 78,4.
(20) Ipsa ratio præteriti... inter hujus modi intentiones computatur. (*Ibid.*)
(21) *Gener. Animal.* III ch. 2. 753. - SAINT THOMAS *Verit.* 25,2.
(22) Sur la psychologie animale, voir l'Appendice III, à la fin de ce livre.

à des raisonnements, à des chaînes d'*idées* liées par des rapports logiques, en particulier par les notions de cause et d'effet. C est là une interprétation anthropomorphique, qui se figure la psychologie animale sous les traits de la psychologie humaine, et encore sous ceux de l'intelligence et de la raison, hautes facultés qui sont loin de régir toutes les démarches de l'homme. Pour interpréter correctement ces faits, il n'est pas besoin de remonter si haut : le sens du sensible y suffit.

Car il y a des faits matériels qui s'entr'appellent, si bien que l'un étant posé, un autre suivra nécessairement. Sans raisonner le moins du monde et même sans penser, un être doué seulement de facultés sensibles, tel qu'est l'animal, peut modeler sa conduite sur ces séquences, ces connexions, et suivre ce courant. Il sait que telle action amènera tel résultat, et c'est pourquoi il la pose ou pose l'action contraire, voyant en elles ces caractères d'utilité ou de nocivité qui font l'objet de l'estimative.

L'homme lui-même, animal raisonnable, mais qui n'agit pas toujours selon la raison, ni même pour des motifs proprement intellectuels, se laisse porter la plupart du temps par ce courant des impressions sensibles, et par les attraits ou répugnances qu'elles suscitent. Il choisit ceci et évite cela, parce que ceci lui promet un avantage matériel particulier immédiat et que cela comporte un inconvénient de même ordre.

Alors, dira-t-on, pourquoi parler ici de « cogitation », de « raison », fût-ce en adjoignant à celle-ci l'épithète d' « inférieure » ou de « particulière » ?

Parce qu'il y a osmose entre les diverses facultés. Parce que, même dans ses actes les plus déraisonnables, l'homme ne peut dépouiller tout à fait son intelligence et sa raison. Parce que l'homme *pense* les choix qu'il fait dans le domaine du sensible.

Prenons un exemple concret. La colère est une passion que déclenchent les aspects mauvais, hostiles des événements ou des hommes. Elle répond au sentiment d'un tort actuellement subi, d'une injustice commise *hic et nunc*. Cette vue de l'injustice *actuelle*, d'un cas *particulier* d'injustice ne relève ni de la sensation, ni de l'évocation d'un principe de morale générale (les principes de ce genre sont, *par eux-mêmes*, inactifs, sans influence sur la conduite). (23) L'homme en

(23) ARISTOTE. A. III, 11. 434 a 15. - SAINT THOMAS l. 16 fin.

colère ne raisonne pas sur le juste et l'injuste ; il est pourtant bien convaincu de la justice de sa révolte et donc il y a au fond de son esprit l'idée du juste et de l'injuste, du bon et du mauvais. Il saura bien l'y retrouver lorsqu'il s'agira de légitimer sa colère aux yeux d'autrui ou aux siens propres. Mais pour le moment il ne s'y arrête pas : ce qui accapare toute son attention, c'est le fait particulier qui est là devant lui et qui le révolte.

Ainsi, en l'occurrence, les idées, les principes généraux, rationnels, ne sont pas tout à fait absents. Ils sont comme en demi-sommeil, mais ne laissent pas d'exercer une influence secrète. Et c'est ainsi que la cogitative touche, effleure quelque peu la raison supérieure, est « en continuité » avec elle. (24)

C'est donc une faculté « médiane » entre l'intelligence et la perception des qualités sensibles. (25) Elle opère précisément sur ces aspects, ces « intentions » non sensibles, mais que présentent les réalités sensibles — l'utile et le nuisible, etc. Elle forme avec eux ces jugements positifs ou négatifs qui dirigent le plus souvent la conduite humaine. (26)

c) Ces rapports de la cogitative avec la raison supérieure s'affirment encore d'une autre façon. Chez l'animal, les appréciations de l'estimative engendrent immédiatement, nécessairement, les actions qui y répondent. Chez l'homme, au contraire, il est possible que la raison intervienne, soit pour freiner, soit à l'inverse, pour fortifier l'impulsion passionnelle. (27)

D. - *La mémoire*

a) Les mots qui signifient la mémoire ont, chez Aristote et saint Thomas, un sens très particularisé, beaucoup plus restreint que leur correspondant français. Ils ne s'appliquent pas à n'importe quels souvenirs. En effet, la conservation et la résurgence des images *sensibles* a déjà trouvé sa place dans l'imagination ou « fantaisie ». Mais ces vestiges ne sont pas les seuls. Il y a aussi et surtout ceux des profits et dommages causés ou annoncés à un individu par la rencontre

(24) III *Sent.* dist. 23, q2, a. 2, 3m ; dist. 26 a. 2. - Ia, 78, 4, 3m. - *Ver.* XXV. 2 *in fine.*

(25) *Ver.* X. 5.

(26) « Confert de intentionibus particularibus » III *Sent.* dist. 26, a. 2. « Virtus cogitativa [habet] operationem solum circa particularia quorum intentiones dividit et componit ». *C. Gent.* II ch. 73, § *Quia.*

(27) « Applicando aliquas universales considerationes, mitigatur ira aut timor... Vel etiam instigatur ». Ia 81. 3.

de certains êtres ou de certains objets : caractères de choses sensibles, mais *non perçus par les sens,* et qui furent relevés par la cogitative ou l'estimative. C'est à la conservation et au rappel de ce genre très spécial d'impressions, tout à fait différentes des images sensibles, qu'est députée la mémoire. (28) La principale de ces impressions, et qui caractérise universellement tous les souvenirs, est celle du temps. La distinction d'un tableau purement imaginatif et d'un fait de mémoire réside essentiellement en ceci que le second porte le signe du passé. (29) Il n'y a pas souvenir, simplement parce qu'apparaît dans l'esprit l'image d'un fait antérieur, mais parce que le sujet discerne dans cette image le signe temporel dont elle est marquée. Se souvenir, dit saint Thomas, en une formule prégnante, c'est « sentir le temps, *sentire tempus* » (30) ; c'est le sentir comme y étant soi-même engagé, prendre conscience d'y avoir occupé un rang. (31)

b) Mais le temps ou, pour parler plus précisément, la durée personnelle (32) est un continu fluent que l'esprit ne saurait retenir ni embrasser tout entier. On ne se souvient jamais de tout son passé. Pourquoi tels instants sont-ils choisis par privilège entre tous les autres et retirés du courant pour reparaître seuls ?

Ce sont les caractères d'utilité ou de nocivité, de plaisir ou de peine dont ils étaient porteurs, qui leur assurent une solidité exceptionnelle. Car on ne se souvient guère de ce qui fut indifférent. C'est l'intérêt personnel d'un événement qui en enfonce l'empreinte dans le sujet. Et ceci est vrai de l'animal comme de l'homme. Les attachements et les rancunes des chiens et des chats, par exemple, sont fondés sur de tels souvenirs. Ces caractères-là constituent donc le noyau de ce qui est remémoré. (33)

Autour d'eux, comme subissant une espèce d'attraction, s'en agglutinent d'autres, indifférents ceux-ci, qui complètent le tableau du souvenir. Il est intéressant de noter qu'Aristote et saint Thomas assignent à ces attractions les mêmes causes qui furent appelées au siècle dernier *lois de l'associa-*

(28) SAINT THOMAS I[a] 78,4.

(29) Ipsa ratio præteriti quam attendit memoria, inter hujusmodi intentiones computatur. SAINT THOMAS I[a] 78,4.

(30) *De Memoria et Reminiscenti.* 1. 1. fin. « Solum illa (animalia) habent memoriam quæ sentiunt tempus ». *Ibid.* l. 2. Cf. Aristote. Ch. 2.

(31) Semper enim, cum anima memoratur, pronuntiat se vel prius audivisse aliquaid, vel sensisse vel intellexisse. *Ibid.* l. 1 fin.

(32) Cf. P.N. III, ch. IV, section 2.

(33) Principium memorandi fit in animalibus ex aliqua nujusmodi intentione, puta quod est nocivum vel convenieus. I[a] 78,4.

tion des idées : ressemblance, contraste, contiguité dans le temps et dans l'espace. (34)

c) Pour désigner la faculté du souvenir, Aristote emploie deux termes, Μνήμη et 'Ανάμνησις, que saint Thomas traduit respectivement par *Memoria* et *Reminiscentia.* Ces mots ne sont pas synonymes. Parfois le premier porte un sens générique qui couvre deux espèces. Mais quand il est employé au sens strict, il s'oppose au second. En effet, le souvenir peut surgir spontanément : c'est la simple mémoire ; Il peut aussi n'apparaître qu'au terme d'une recherche volontaire, d'un effort conscient dont seul l'homme est capable (35) : c'est l'anamnèse ou réminiscence. La structure du mot grec qui exprime la recherche dont il est question, dit déjà ce qu'elle est. 'Ανάμνησις a la désinence des mots qui signifient une action, et contient une préposition 'Ανά qui indique une remontée, un retour en arrière. Et, en effet, l'homme qui cherche à retrouver un souvenir perdu, remonte dans son passé et se sert de ce dont il se souvient déjà comme d'une amorce pour attirer ce qu'il a perdu. (36) Dans la simple mémoire le sujet est passif, le souvenir lui arrive par chance, sans que sa volonté ait part au processus qui l'amène. Dans l'anamnèse il est actif : il se livre délibérément à une chasse, « *venatur* », à une investigation « *inquisitio* » ; il part à la découverte « *inventio* » de ce qui est caché. (37)

Aristote compare cette démarche à celle du raisonnement syllogistique, parce que, dans les deux cas, on part d'une vérité connue pour en trouver une autre qui restait dans l'ombre. (38) Tout cela suppose le déploiement d'une activité intellectuelle intense.

d) Et cependant, même sous cette seconde forme, la mémoire appartient au domaine du sensible et doit être rangée parmi les sens intérieurs.

La démonstration de ceci s'encombre chez Aristote et saint

(34) *De Memoria et Reminiscentia,* ARISTOTE, ch. 2. 451-452. - SAINT THOMAS, 1. 5, p. 208 ; 1. 6, p. 210. - Bergson, on le sait, a contesté le caractère général de ces lois ; elles ne sont pourtant guère contestables, car elles formulent de simples faits d'expérience. - Le mot « idée » est ici impropre, comme nous le verrons plus loin.

(35) SAINT THOMAS Iª, *loc. cit. ; De Memoria et Reminiscentia,* l. 1.

(36) Inutile de dire que, spontané ou non, le souvenir reste ce qu'il est conserve sa même nature et ne saurait se rapporter qu'à une seule et unique faculté.

(37) SAINT THOMAS, *De Memoria et Reminiscentia,* l. 5 et *passim.*

(38) *De Memoria et Reminiscentia,* ch. II, 453. - SAINT THOMAS, l. 7. Cf. l. 5.

Thomas de beaucoup de considérations tirées de la biologie antique, mais il est facile d'en dégager le sens philosophique. Ce qu'ils veulent dire l'un et l'autre, et ils le disent en propres termes, c'est que la mémoire n'est pas une faculté spirituelle, parce qu'elle est attachée au phantasme qui est l'image de choses matérielles, situées en des points singuliers du temps et de l'espace. En effet, celui qui se souvient, même quand il arrive laborieusement à retrouver un souvenir perdu, n'évoque pas, ne veut pas évoquer une idée, mais un fait contingent, une expérience qui eut sa place dans la durée de cet univers matériel et dans la vie des hommes. Et le procédé employé dans cette recherche n'est pas la démonstration : on ne fait pas sortir un souvenir d'un autre par des raisons, mais par la découverte de connexions d'images qui s'entr'appellent, selon les lois que nous avons mentionnées. L'intelligence dirige de haut ce labeur, mais l'acte propre du souvenir, qui est résurrection d'un phantasme, n'a pas lieu chez elle.

Pourtant, dira-t-on, n'y a-t-il pas des souvenirs intellectuels ? Sans doute, mais ils sont soumis aux mêmes conditions que les autres actes de l'intelligence, qui naissent tous sur des phantasmes. On ne pense pas sans images : les conceptions les plus élevées ne sauraient se passer de cette doublure ou, pour mieux dire, naître ailleurs que sur ce terrain. (Cela, d'ailleurs, ne ressort pas de la nature propre, de l'essence de l'esprit : cela est la conséquence de son état actuel d'union au corps, et donc ne lui appartient pas *per se* mais *per accidens*.) Les événements spirituels ne revivent pas d'eux-mêmes, isolés, à l'état pur : ce qui en amène le souvenir, c'est la gangue temporelle, matérielle, dont ils furent entourés. (39)

Ainsi, le siège de la mémoire ne saurait être d'une autre espèce que celui des autres sens. Ce n'est pas l'âme seule, mais le composé humain (40) et, dans celui-ci, une partie déterminée du corps, un organe vivant qui a sa place parmi les autres. (41) C'est pourquoi l'état du corps, son développe-

(39) Per se memoria pertinet ad apparitionem phantasmatum, per accidens autem ad udicium intellectus (Saint Thomas, *De Memoria*. 1. 2.).

Si l'âme survit à la mort corporelle, il est évident que les fonctions intellectuelles devront s'exercer alors sans le secours des phantasmes, ceux-ci étant le résultat de sensations physiques. Saint Thomas, Iª, 89,1. - Iª IIªᵉ, 67,2.

(40) Saint Thomas, *De Memoria*, l. 3.

(41) Les Anciens mettaient cette place dans le cerveau ou le cœur. Nous pouvons retenir la première indication. (Saint Thomas : *De Memoria et Reminiscentia*, l. 8. De même la cogitative, qui a tant de rapports avec la mémoire, était placée « dans la partie médiane de la tête ». Iª 78, 4.

ment, ses maladies conditionnent l'exercice de la mémoire. Une expérience banale nous montre que celui-ci n'est pas le même chez l'enfant, l'adulte et le vieillard. La mémoire vient la dernière, après toutes les autres opérations des sens extérieurs et intérieurs ; elle les suppose, s'appuie sur elles et s'exerce de la même façon qu'elles.

A la lumière de ces explications on comprend mieux la définition qu'Aristote donne, en termes assez brutaux et au prime abord déconcertants, non pas même de la simple mémoire, mais de sa forme la plus pénétrée d'esprit, la réminiscence : « C'est, dit-il, « une passion du corps σωματικόν τι τὸ πάθος : ce que saint Thomas traduit littéralement « passio corporea », en ajoutant toutefois : « id est operatio exercita per organum corporale ». (42) « Passion » en ce sens qu'elle est un changement *subi* par l'organe animé du fait des sensations précédentes, changement qui persiste comme une peinture, comme l'empreinte de l'anneau sur la cire, état durable, possession, habitus, ἕξις .(43) Mais cette peinture fixe représente un instant fugace du mouvement continu et perpétuel des choses d'ici-bas qui s'appelle le temps. (44)

e) Le souvenir intellectuel, avons-nous dit, se forme sur des images sensibles. Pris dans son ensemble, avec tous ses éléments, il est un tableau matériel tout pénétré, d'esprit. En effet, c'est l'intelligence qui donne à l'image apparue d'être autre chose qu'un fragment brut, opaque de l'histoire de ce monde. Elle l'éclaire, l'interprète et lui confère une signification spirituelle, humaine.

Mais de plus, dans cet ensemble indivisible, il y a quelque chose qui appartient *exclusivement* à l'esprit : c'est *son propre acte*, l'énergie spirituelle qui travaille sur les données sensibles et en tire les idées. Or ces actes de l'intelligence se succèdent les uns aux autres. Il règne entre eux comme un mouvement, un changement, « quamdam vicissitudinem », dit saint Thomas, selon lequel chacun vient à sa place avant ou après tel autre. (45) Et cette succession s'accuse dans le souvenir. L'homme peut se dire : alors j'ai pensé ceci et ensuite cela. Ce qui ressuscite ainsi, chaque fois, ce n'est pas, comme dans la mémoire sensible, un fragment du passé de

(42) ARISTOTE, ch. II, 453 ; SAINT THOMAS, 1. 8.
(43) ARISTOTE, *De Memoria*, ch. I, 450, 20. SAINT THOMAS, l. 3.
(44) Necesse est quod eadem parte animæ cognoscatur magnitudo et motus qua etiam cognoscitur tempus. Hæc enim tria se sequntur. SAINT THOMAS, *De Memoria*, l. 2.
(45) Ia 85, 4, 1m.

cet univers matériel, un événement sensible auquel le sujet aurait pris part, ni même une phase de sa sensibilité intérieure ; c'est un fait purement spirituel, la fabrication des idées.

Il est vrai que, selon la loi générale, ces idées en appellent aux images dont elles sont tirées, mais ces dernières n'entrent pas comme un ingrédient dans la pensée ; elles n'y apparaissent pas et sont seulement indiquées à l'arrière-plan, comme dans le lointain, par la direction que prend l'esprit.

D'ailleurs, les résultats de cette activité ne s'effacent pas. Ils demeurent dans l'esprit et l'esprit peut les évoquer, revenir sur eux quand il lui plaît. Ils représentent son avoir positif, sa richesse acquise, cet *habitus scientiæ,* la science possédée qui n'est vraiment faite que de souvenirs. (46)

Telle est la part propre de l'intelligence dans les phénomènes de mémoire, et la manière dont elle possède, elle aussi, le sens du passé. (47)

(46) SAINT THOMAS, Iª, 89, 5 et 6.

(47) SAINT THOMAS, Iª, 79, 6, 2m : « Ex parte vero actus, præteritio per se accipi potest etiam in intellectu... quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens : secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectui, quia hujusmodi intelligere, quamvis sit quodam particulare tamen est immaterialis actus, etc. ». Cf. aussi Iª, 85, 4, 1m ; 89, 4 ; et *Quaest disp, de Anima,* XX.

CHAPITRE IV

L'INTELLIGENCE

Nous avons étudié dans la *Critique de la connaissance,* le fonctionnement de l'intelligence. Nous avons vu comment elle extrait d'images sensibles — toujours particulières par essence, parce que représentant une portion définie de matière — la forme qui s'y incarne et qui, ainsi isolée, devient générale et capable de représenter en un concept unique une infinité d'individus. Nous savons comment l'intelligence connaît chacun de ces derniers, à savoir, d'une manière indirecte, en replaçant l'idée sur l'image ou phantasme qui fut son lieu de naissance. Le jugement, le raisonnement suivent cette élaboration première et utilisent les matériaux qu'elle leur fournit. Tout cela peut être considéré comme acquis et il serait superflu d'y revenir.

Mais quelle est la nature profonde de cette intelligence que nous voyons fonctionner ainsi ? En définitive, qu'est-ce que l'esprit ?

I. - *Généralités*

1. La nature d'un agent ne peut être déduite que de sa façon d'agir. Or l'agent que nous voyons à l'œuvre dans les opérations susdites prend tout justement la direction opposée à celle des sens. Tandis que ceux-ci demeurent indissolublement attachés à l'individu matériel dont le phantasme est l'image, cet agent nouveau délaisse, repousse énergiquement tout ce qui tient à la matière. Il va chercher dans les entrailles de celles-ci ce qui précisément n'est pas elle : les formes. Il les dégage de l'état d'incarnation où elles se trouvaient, pour les conserver seules, dans leur essentielle pureté. Bref, il spiritualise tout ce qu'il touche.

Ce comportement si caractéristique prouve, sans doute possible, l'existence, chez l'homme, d'un pouvoir de connaître différent des sens, c'est-à-dire immatériel, spirituel. Certes, il ne fonctionne pas à l'écart des sens. Ceux-ci lui fournissent les objets sur lesquels il travaille, mais son activité, son efficience propre est irréductible à la leur — comme aussi le résultat où il aboutit : l'*idée,* qui est par nature ouvrage immatériel, spirituel. Non enfermé dans les limites de la matière, il les brise et il la domine (« ἵνα κρατῇ,'' », dit Aristote répétant Anaxagore) (1), pour la faire servir à ses fins.

On ne peut donc le concevoir comme un dérivé, comme un produit de la sensation : il vient d'ailleurs et de plus haut ; il est quelque chose de « plus divin (θειότερν) ». (2) Il arrive en sus des sens et comme « du dehors (θύαθδεν) » (3), d une région différente de la leur.

L'expérience la plus banale atteste cette différence. Quand nous avons une sensation, nous nous éprouvons nous-mêmes comme affectés dans une partie de notre corps ; nous avons conscience de mettre en jeu un certain instrument matériel, l'organe, de voir par nos yeux, d'entendre par nos oreilles, etc. Et cette mise en train de l'organe entre dans la constitution même de l'acte de sentir.

Au contraire, s'il s'agit de penser, de réfléchir, de raisonner, nous n'éprouvons rien de tel. Il se peut que l'effort mental fatigue le corps, et d'autre part nous savons que les opérations ordinaires de l'esprit n'ont pas lieu sans le concours d'un organe, le cerveau. Mais la question présente est justement de savoir si ces phénomènes matériels *font partie de la pensée* ou ne sont pour elle qu'une condition nécessaire concomitante. Pour trancher cette question, il faut noter d'abord que nous n'avons pas conscience de penser par notre cerveau comme de voir par nos yeux et d'entendre par nos oreilles. Ce ne sont pas des expériences directes, mais des études de biologie ou de médecine qui nous renseignent sur le rôle de cet organe. Le mal de tête qui suit un travail mental acharné nous apparaît comme tout à fait extérieur à la pensée, nullement certes comme l'un de ses ingrédients. (4)

Pour aller au fond des choses on doit dire qu'il n'y a aucune ressemblance, aucun rapport de nature entre des modi-

(1) A. III. 4, 429 a 19.
(2) A. I. 4, 408 b. 29. Cf. *Gen, Anim.* II, 3. 736.
(3) Aristote. *Gen. Anim. loc. cit.*
(4) I^{a}, 75,3, c. et 2^{m}.

fications matérielles, des mouvements ou des combinaisons de molécules, fût-ce celles du cerveau, et des pensées. Il est enfantin de croire que le cerveau secrète la pensée comme le foie secrète la bile.

Aristote exprime cela fortement quand il nous dit que l'intellect n'est pas « mélangé au corps », qu'à la différence des sens, il ne peut être « ni froid ni chaud » et que son fonctionnement n'est l'usage d'aucun organe. (5)

2. L'immatérialité de l'intelligence se marque encore en ceci qu'elle possède une aptitude générale à s'emparer par la connaissance de toutes les réalités physiques qui composent cet univers. Les facultés sensibles, attachées à leurs organes, sont cloisonnées dans des compartiments étroits. Chacun des sens particuliers n'a affaire qu'à une espèce de qualité sensible : la vue aux couleurs, l'ouïe aux sons, etc. Le sens commun lui-même ne fait que colliger ces données diverses sans en modifier la nature. L'imagination se contente d'en conserver l'image. La cogitative et la mémoire ne retiennent que le caractère pratique d'utilité ou de danger présenté par *quelques-uns* de ces objets ; cas très spéciaux et, en somme, peu nombreux.

Mais l'intelligence, affranchie de ces limites, s'étend à l'universalité de la réalité cosmique. Aucun des éléments de cet univers n'est, en principe, étranger à sa compétence. Le procédé qu'elle emploie à leur égard consiste, il est vrai, à les vider de leur matière pour ne conserver que leurs formes. Mais faire cela, c'est toucher à ce qu'il y a en eux d'essentiel, à la racine de ce qui fait l'originalité de chacun et le distingue de tout autre. Cela ne veut pas dire que, d'un seul coup, par une intuition exhaustive, l'intelligence pénètre *le tout* de ces natures : cela signifie qu'elle est habilitée à en prendre une connaissance quelconque qui, si sommaire soit-elle, est caractéristique. (6)

Or, pour exercer ce pouvoir de saisie et d'assimilation à l'égard de toutes les formes corporelles, il faut que l'intelligence soit elle-même dépourvue de toute forme de ce genre, c'est-à-dire incorporelle, immatérielle. Comme chaque sens doit être dépourvu de toute forme du même ordre que celles qu'il doit accueillir, afin de ne pas altérer ces dernières par

(5) A. III, 4, 429 a. 24,25.

(6) Saint Thomas, Ia 75, 2 : Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum ». Aristote. A. III, 4, 429 a 18 : πάντα νοεῖ

un mélange (7), ainsi l'intelligence, qui s'empare de toutes, doit n'être « informée » d'avance par aucune. Aristote la compare à « une tablette à écrire sur laquelle rien n'est encore écrit », mais sur laquelle on peut écrire n'importe quoi. (8)

La matière, élément quantitatif aux parties diverses, localise et sépare, en des organes spécialisés, les qualités qu'elle supporte, recueillant ici les couleurs et là les sons, ailleurs encore les odeurs, etc. Mais l'intelligence s'avère immatérielle et sans organe, précisément parce qu'elle possède une capacité d'accueil universel et de réceptivité sans limite à l'égard de tout ce qu'elle rencontre sur son chemin dans son exploration de l'univers.

(S'il était permis de dépasser la question présente et ce qui suffit à la résoudre, on devrait dire que l'intelligence, en son extension totale, franchit même les limites de ce monde physique et s'adresse purement et simplement à l'être. Pourvu que cela *soit,* elle ambitionne de s'en occuper et se montre capable de le faire. Ainsi s'élargit encore la manifestation de son essence spirituelle. Mais revenons à notre sujet.)

3. Un dernier signe de la différence irréductible qui sépare les sens de l'intelligence est que, *même par rapport à son propre objet,* la capacité du sens est étroitement circonscrite. Il ne peut se livrer sans mesure à la captation de cet objet — une lumière trop vive aveugle, un son trop violent rend sourd. A l'inverse, l'esprit est conforté et rendu plus clairvoyant à mesure que ses connaissances grandissent, que les « espèces intelligibles » qui le meublent se font plus nombreuses, car elles s'éclairent mutuellement. Plus on sait, plus on peut savoir. Une vérité très lumineuse en fait apparaître une infinité d'autres. (9)

4. De ce que l'esprit soit dépourvu de toute forme *corporelle,* il ne s'ensuit pas que lui-même soit *informe,* indéterminé en sa nature propre. Rien de tel ne saurait exister. L'esprit,

(7) Cf. *Critique de la connaissance,* p. 57 et Appendice 112, p. 472 sq.

(8) A. III, 4, 430 1 1.

(9) ARISTOTE. A. III, a, 429 a 30, 429 b 1 à 5. SAINT THOMAS, lect. 7, Iª, 75,6 ; Cont. gent. II, 66 fin etc. On dira qu'n grand nombre d'idées accumulées dans l'esprit peut produire l'effet inverse : encombrement, incohérence, obscurité. Mais cela ne tient pas aux idées. Cela vient de ce que l'esprit, dans sa hâte, ne s'empare vraiment d'aucune d'elles, ne lui laisse pas la possibilité de s'ouvrir, de s'épanouir et de mettre au jour la lumière dont elle est pleine. Ne prenons pas les idées pour des blocs de matière compacte qui s'empêcheraient mutuellement d'occuper un espace donné. Nous avons traité à fond cette question dans notre *Philosophie de la Nature,* fascicule 3, Appendice XIV, p. 167.

comme tout ce qui est, apparaît dans les divers sujets où il réside comme chose parfaitement concrète, individuelle. Mais, d'autre part, il est chose *simple*, non composée d'éléments divers (ἁπλοῦν) (10), forme non mêlée à la matière et soustraite par là-même à toute possibilité d'altération (ἀπαθές) (11), à tout risque de dissolution, à la corruption qui est le sort final de toutes les choses matérielles : il est, par essence, *incorruptible*. En effet, la corruption se produit dans les corps quand la matière dont ils sont faits perd la forme qui la déterminait pour en prendre une ou plusieurs autres. (12) Mais, dit saint Thomas, « *la forme ne saurait se séparer d'elle-même* ». La dissolution arrive quand des éléments réunis se séparent. Mais l'esprit n'est pas une réunion de ce genre : il est simple.

Il est vrai que même une chose simple pourrait cesser d'exister parce que le sujet où elle subsistait s'évanouirait. Ainsi en va-t-il de l'âme des plantes et de l'âme des bêtes qui, elles aussi, sont choses simples et immatérielles.

C'est que ces formes inférieures n'ont pas de fonction indépendante de la matière. Leur rôle est uniquement d'animer celle-ci, de la rendre vivante et sentante. Aux actions qu'elles accomplissent : digestion, mouvement local, sensation, etc., la matière concourt d'une nécessité intérieure. Que serait une sensation sans organe ni objet matériel à saisir ?

Et la matière qu'emploient ces formes n'est pas indifférente. C'est une matière spéciale, préparée pour elles, adaptée à leur usage, combinant les vertus des divers éléments nécessaires. Que cette heureuse harmonie vienne à se dissoudre (par exemple sous l'influence de forces extérieures) et l'âme qu'elle soutenait s'éteint, comme une flamme qui n'a plus de matière à brûler.

Mais le cas de l'intellect est tout différent, puisque la matière n'entre pas dans la constitution de ses actes propres. Toutes les autres activités de l'âme humaine étant tombées et le corps dissout, celle-ci peut donc subsister intacte. (13)

Enfin, faculté de l'âme, l'intelligence ne subsiste point à part : l'âme qui la possède est donc immortelle. « Respondeo dicendum quod necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem ». (14)

(10) ARISTOTE. A. III, 4, 429 b. 23.
(11) *Ibid.*
(12) Cf. notre *Philosophie de la Nature*, 2me fascicule. Ch. II, surtout § III, B.
(13) Ia 75,3.
(14) SAINT THOMAS, Ia 75,6.

II. - *Exégèse des textes d'Aristote*

Jusqu'ici, nous avons exposé la doctrine de l'intelligence telle qu'Aristote nous paraît l'avoir conçue et que certainement saint Thomas l'a comprise. Celui-ci l'explique, la précise et l'approfondit, mais cela même qu'il y ajoute (par exemple les preuves explicites de l'incorruptibilité) est toujours pris des enseignements du Stagirite. Le tout compose un fonds de doctrine authentiquement aristotélicien, organisé avec rigueur et cohérent.

N'y a-t-il pas cependant, dans cette belle unité, quelque faille ? Plusieurs l'ont pensé. En effet, l'intelligence exerce deux fonctions diverses, remplit deux rôles irréductibles l'un à l'autre : un rôle d'agent et un rôle de patient. Elle construit activement les idées en dégageant les formes de la matière et, les ayant ainsi rendues assimilables, elle les reçoit en elle. D'où la distinction classique de l'intellect agent (νοῦς ποιητικός) et de l'intellect patient (νοῦς παθητικός). (15)

Or voici qu'Aristote, après avoir parlé longuement de l'intellect comme s'il était unique, semble se raviser et restreindre ses affirmations en ne les faisant plus porter, du moins pour ce qui concerne l'incorruptibilité, que sur l'intellect agent. En effet, à la fin du chapitre V du livre III du *Traité de l'Âme*. il s'exprime comme s'il y avait un intellect « séparé » de tout ce qui n'est pas lui-même, « impassible et sans mélange [avec le corps]... Et cela seul est immortel et éternel... mais l'intellect passif est corruptible ». (16) Ce texte (dont nous avons laissé de côté certaines incises, sur lesquelles, d'ailleurs, nous reviendrons) paraît catégorique : l'intellect agent mérite seul les qualifications appliquées d'abord sans distinction à l'intelligence entière, en particulier il est seul incorruptible. L'intellect patient périt.

Il convient cependant d'y regarder de plus près. S'agit-il vraiment de deux *sujets*, ayant chacun leur existence à part, ou de deux *fonctions* d'un même sujet ? Aristote ne pense assurément pas qu'il y ait en l'homme deux âmes : pour lui, l'âme humaine est unique, excluant du sujet toute autre forme substantielle et c'est d'elle qu'émanent ces deux pouvoirs. Ils sont à la vérité, de direction inverse, mais ils s'en-

(15) La seconde expression se trouve seule textuellement chez Aristote, mais la première qui remonte aux commentateurs grecs, traduit exactement sa pensée.
(16) 430 a. 22, 23, 25.

tr'appellent l'un l'autre. Car l'intellect agent n'existe que pour préparer les aliments de l'intellect patient : privé de ce rôle, il est inconcevable, il est un non-sens.

D'autre part, en cet endroit même, Aristote appuie sa doctrine sur des faits très significatifs (qu'expriment les incises que nous avions laissé tomber). Sans l'intellect passif, dit-il, « il n'y a pas de souvenir » (a. 24), et, en général, « sans lui on ne pense rien » (a. 25). [17] Cela nous semble signifier ce que le Stagirite expose ailleurs explicitement et avec ampleur : les concepts, liés par nature aux phantasmes, et les actes de la mémoire, qui comportent l'assignation à un moment particulier de la durée matérielle, ne sauraient avoir lieu indépendamment du corps. Celui-ci dissout, toute une part de l'activité mentale devient impossible. [18] La faculté subsiste en sa racine et pour ainsi dire à vide, n'ayant plus d'objet. Il ne s'agit pas d'un sujet évanoui, mais d'une fonction éteinte faute de matière. Il en va du reste de même pour l'intellect agent, lui qui n'est là que pour transformer ce qui vient des sens. Qu'est-ce qui peut bien subsister de lui, une fois les sens disparus, sinon, comme pour l'intellect passif, un pouvoir radical sans exercice ?

Ce qui demeure tel quel, c'est donc le sujet, source de ces deux pouvoirs : l'âme humaine. (Celle-ci n'est pas un *deus ex machina,* imaginé pour les besoins d'une théorie. C'est de l'action et de sa nature, seules directement observables, que nous concluons à son existence. Une activité essentiellement spirituelle et simple suppose un pouvoir, une « faculté » de même espèce, et celle-ci un sujet pareil à elle. Les facultés ne subsistent pas en elles-mêmes et comme suspendues dans le vide. Elles émanent d'un sujet substantiel qui s'exprime en elles.)

Mais revenons à l'interprétation des textes d'Aristote. Le Stagirite attribue sans ambages à l'intellect passif les caractères qui postulent l'incorruptibilité. Sa spiritualité est hors de doute : il n'a pas d'organe. C'est de lui qu'Aristote écrit : pour *recevoir* les formes étrangères sans les altérer, « il faut que l'intellect soit impassible... qu'il soit sans mélange... Il n'est pas vraisemblable qu'il soit mêlé au corps... Et ils ont bien dit ceux qui ont affirmé que l'âme est le lieu des idées... sauf cette restriction qu'elles n'y sont pas en acte, mais en puissance ». [19] Lieu des idées, il ne saurait être d'une autre

(17) Cf. A. I. 4, 408 b. 22 sq.
(18) Cf. SAINT THOMAS, Iª, 89, 1, 3ᵐ.
(19) A. III, 4. 429 a 18, 27, 28.

nature qu'elles : il est donc immatériel, « car, dans les choses qui n'ont pas de matière, le pensant et le pensé sont identiques ». (20)

La simplicité est de même attribuée à cet intellect. « Il est simple et [encore] impassible » (21), toujours pour la même raison qu'il doit recevoir toutes les formes sans exception. S'il semble s'affaiblir dans la maladie et la vieillesse, ce n'est point qu'il porte en lui un germe de corruption : c'est que les organes des sens d'où proviennent à l'origine les matériaux qu'il emploie sont usés ou altérés. (22)



Cette interprétation « harmonisante », qui dissout la contradiction apparente des textes, revient en substance à celle que nous propose saint Thomas. Bien entendu, le saint Docteur n'accepte pas la brutale dichotomie qui scinde en deux l'intelligence. Pour lui (comme au fond, croyons-nous, pour son Maître) il n'y en a qu'une, exerçant deux fonctions. Seulement il croit pouvoir traduire les mots déconcertants d'Aristote d'une façon qui nous paraît inadmissible. Il veut que le mot d'*intellect* soit employé, dans le passage litigieux, d'une façon impropre et désigne la cogitative ou raison inférieure, la mémoire et autres facultés sensibles. (23) Au demeurant, la thèse qu'il expose se réduit à ceci : les apports sensibles conditionnent un certain exercice de l'intelligence, normal et nécessaire dans la vie présente, mais qui ne peut continuer après la dissolution du corps. (24)

(20) A. III, 4, 430 a 3.

(21) *Ibid.* 430 b. 23.

(22) A. I. 4, 408 b. 22 sq. Il s'agit là de l'exercice actuel de la pensée (τὸ νοεῖν καὶ τὸ θεωρεῖν), auquel le mauvais état des organes ou leur dissolution à la mort (26 à 29) fait obstacle, et non pas de l'intellect agent qui, à proprement parler, ne « pense » pas.

(23) Passivus vero intellectus corruptibilis est : *id est* pars animæ quæ non est sine prædictis passionibus (sicut amor et odium, reminiscentia et hujusmodi, quæ ex aliqua passione corporali contingunt...) est corruptibilis : pertinent enim ad partem sensitivam. Tamen hæc pars animæ dicitur intellectus, sicut et dicitur rationalis in quantum participat aliqualiter ratonem, obediendo rationni etc... » (A. III, leçon 10 fin).

(24) Non enim intellectus intelligit aliquid sine phantasmate... Et ideo destructo corpore non remanet in anima separata scientia rerum secundum modum quo modo intelligit (*Ibid.*).

CHAPITRE V

LES TENDANCES

I. *LES TENDANCES SENSIBLES*

« *Omnem formam,* dit saint Thomas, *sequitur aliqua inclinatio* ». (1) A la forme — c'est-à-dire à ce qui constitue la nature spéciale d'un être — s'attache toujours quelque tendance. Rien n'est inerte dans l'univers. Tout être, par le seul fait qu'il existe, tend à embrasser ce qui lui convient, à repousser ce qui lui nuit. Il y a partout comme un instinct de conservation et de conquête à l'égard de ce qui est bon, harmonisé à la nature de l'être, et parallèlement, de répulsion à l'égard de ce qui lui serait funeste. C'est une loi universelle qui se vérifie même dans les êtres bruts, inconscients. Et saint Thomas ne craint pas de donner à cet instinct naturel, tel qu'il apparaît chez eux, le nom d'amour : « dici potest amor naturalis ». (2)

Il faut donc s'attendre à trouver, chez les sujets doués de facultés cognitives sensibles ou intellectuelles, quelques tendances correspondant à ces caractères. En effet, de tels êtres ont ceci de particulier qu'outre leur forme naturelle, ils s'assimilent par la connaissance les formes des autres êtres. Il y aura donc chez eux toute une gamme de tendances, d'appétits, engendrés par leurs diverses connaissances : appétits sensibles et appétit intellectuel. (3) Nous étudierons d'abord les premiers.

1. *Nature des appétits sensibles*

a) « Là où il y a sensation, dit Aristote, il y a aussi appétit, désir au sens large, ὀρεκτικόν ». (4) Partout l'appétit qui

(1) Iª, 80. 1.
(2) Iª IIªᵉ, 26, 1. Cf. *Verit.* 22. 1.
(3) Iª 80, 1.
(4) A. II, 3, 414 b. 1.

suit la connaissance, est à l'origine du mouvement, de l'activité extérieure de l'être. « Le principe [nécessaire et immédiat] du mouvement, dit encore Aristote, est unique et c'est l'appétit ». (5)

Les appétits sensibles sont de même nature que les sensations internes ou externes dont ils procèdent. Ce ne sont pas de simples *états d'âme,* mais des mouvements à la fois et au même titre psychiques et corporels. Ils n'ont pas seulement des accompagnements, des contre-coups physiques — tels, par exemple, que la fatigue cérébrale occasionnée par un travail intellectuel intense, ou même tels que les images qui sont le vêtement des idées pures. L'apport matériel est une composante essentielle, une partie intégrante de l'appétit qui, purgé de cet élément, ne serait plus lui-même. Il est trop clair, par exemple, que la passion de l'amour sensible comporte des éléments charnels. De même la colère n'est pas une froide condamnation du mal imminent et un refus de le subir, mais une violente commotion physique suscitée par son irruption. Le langage vulgaire met cela bien en relief : on dit que la joie dilate et que la tristesse resserre, qu'on est glacé d'effroi, échauffé par l'enthousiasme, etc. Dans le règne infra-humain, où l'intelligence et la volonté font défaut, se rencontrent de semblables passions. L'animal a des désirs, des craintes, des colères. Dans ces états le sujet humain est *passif.* Il ne peut, à volonté, éteindre la commotion qui l'ébranle ; capable d'y résister, il ne peut faire qu'elle ne soit pas. Pour toutes ces raisons, de tels états portent, par excellence et au sens propre, le nom de *passions.* (6)

Les tendances supérieures qui s'éveilleront dans les régions spirituelles de l'âme, bien que le langage les désigne par les mêmes mots que les précédentes (amour, aversion, crainte, colère, etc.), ne méritent pas proprement le nom de passions. Car, comme les facultés dont elles émanent, intelligence et volonté, elles sont d'essence tout immatérielle. (7)

Les mouvements des appétits sensibles sont les réactions du sujet en présence de faits particuliers, arrivés à tels points spéciaux de l'espace et du temps : ils sont *à la mesure* de ces expériences individuelles. Tandis que les appétits intellec-

(5) A. III, 10, 433 a. 21, et tout le chapitre.

(6) I^a^, 20, 1^m^ : « Semper actum appetitus sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis... Sic igitur actus appetitus sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur) ». - Cf. I^a^ 82, 5, 1^m^, etc...

(7) *Ibid.* - Cf. ci-dessous, ch. VI, p. sq.

tuels ont une plus large envergure et, comme nous le verrons, leur mise en jeu implique toujours l'intervention de quelque principe général. (8)

Mais il faut dire aussi que, chez l'être *raisonnable* qui est aussi *animal,* les appétits spirituels ne naissent pas isolés dans la pure lumière de l'esprit. Ils sont, pour l'ordinaire, doublés des passions sensibles correspondantes qui sont comme les harmoniques éveillées par leur mélodie. De même qu'on ne pense pas sans images, on ne veut pas sans l'accompagnement de quelque mouvement sensible. Il y a, il est vrai, des cas où les deux appétits vont en sens inverse : par exemple, quand l'homme résiste à ses passions — mais même alors, la décision de l'esprit éveille dans l'appétit sensible un écho parfois très violent.

b) Chez l'animal, brut ou humain, en tant que tel, l'appétit sensible se particularise et se divise en divers courants qui sont les passions spéciales. Celles-ci suivent deux grandes directions auxquelles l'Ecole a donné les noms — qui demandent à être expliqués — de « concupiscible » et d' « irascible ».

Disons d'abord que le mot « irascible », traduit littéralement du latin, ne désigne pas, comme en français, un *tempérament* prompt à s'irriter, mais la qualité, la spécification de tendances dont la manifestation la plus voyante est la colère. De même, le mot « concupiscible » ne désigne pas un *objet* désirable, mais la tendance qui se porte vers lui.

Concupiscible peut se traduire, grosso modo, par désirable. L'appétit ainsi dénommé s'attache au bien et repousse le mal, sans plus. Mais il peut arriver que ce bien qui attire soit d'accès malaisé, que des obstacles se dressent entre lui et le sujet, — ou, parallèlement, que le mal à éviter soit muni de défenses difficiles à emporter. Alors ce qui sera d'abord envisagé, ce ne sera plus simplement le but, mais la difficulté d'y parvenir. Le mouvement sera inverse du précédent (quoique la fin dernière de l'un et de l'autre soit identique : bien à posséder, mal à exclure). Ici donc, au lieu de viser simplement l'avantage à obtenir, ou l'inconvénient à éviter, le sujet n'*aura d'yeux que pour l'obstacle,* soit qu'il désespère de le vaincre, soit qu'il se décide à l'attaquer. C'est ce mouvement de l'appétit qui a reçu le nom d'irascible. (9)

(8) I^{a} 80 2, c. et 2^{m}. *Verit.* 22 4, 2^{m}.
(9) Saint Thomas. I^{a}, 81,2. - I^{a} II^{ae}, 23, 1.

2. *Analyse et classification des appétits sensibles*

Ce que nous allons dire maintenant vaudra — *mutatis mutandis* et compte tenu de la différence essentielle des deux zones — aussi bien des tendances supérieures que des appétits sensibles, les premières ayant leurs homologues dans les secondes. Quand nous traiterons de celles-là, nous n'aurons pas à répéter ce que nous aurons exposé en général, à propos de celles-ci.

Mais aux procédés que nous allons employer, des esprits, formés à d'autres méthodes, seront peut-être tentés d'opposer dès l'abord une fin de non-recevoir. De sèches et abstraites analyses leur paraîtront incapables d'étreindre les faits concrets, et, si l'on ose dire, d'y « coller ». N'est-ce pas, en effet, aller au rebours de la réalité que de vouloir faire tenir ces choses vivantes, mouvantes et palpitantes que sont les passions dans les cadres fixes d'une classification conceptuelle ? N'est-ce pas comme si de l'anatomie et de la physiologie d'un corps on ne voulait envisager que le squelette ? Mais dessiner le squelette, c'est déjà faire connaître une partie importante de ce corps, la partie solide qui porte et soutient toutes les autres. Au surplus la comparaison cloche, car rien n'est exclu par nos analyses. Un ordre est seulement indiqué, dans lequel tout pourra se loger, mais chaque élément à sa juste place. On sera peut-être également étonné, sinon choqué, de ce que les appétits sensibles ici étudiés, par exemple l'amour et la haine, soient présentés comme préfigurant les homologues qu'ils trouveront dans les tendances spirituelles les plus hautes. N'est-ce pas là brouiller les espèces ? Pourtant, si l'on va au fond des choses, comme c'est le devoir de la philosophie, on s'apercevra que, dans des régions fort éloignées, à propos d'objets essentiellement divers, l'*attitude du sujet* reste la même : par exemple, dans le cas cité : attitude d'acceptation ou d'opposition, de complaisance ou de refus.

Et ces analogies mêmes n'excluront nullement — on s'en apercevra — les précisions, les distinctions minutieuses qui seront apportées à la description des faits. Les traités modernes de psychologie foisonnent d'observations détaillées, souvent sagaces, mais peut-être échouent-ils parfois à donner une vue exacte des éléments qu'ils manient, à les distinguer les uns des autres. Or quand on ne distingue pas, on confond : ce qui ne va pas sans inconvénient, surtout en philosophie. Nous croyons donc rendre service à nos lecteurs en leur présentant ces analyses, reproduites d'Aristote et surtout de

saint Thomas, dont la sécheresse n'est qu'une sauvegarde contre les confusions. La cire aussi est une chose sèche et dure, mais dont les alvéoles contiennent le miel qui, autrement, s'écoulerait et se perdrait.

A. - *Passions de l'appétit concupiscible*

a) La première, la plus foncière de toutes les passions, leur raison d'être, leur racine commune qui reste impliquée en chacune d'elles, la fin qu'elles servent et qui décide de leur structure et de leur orientation, c'est l'AMOUR. (10)

En quoi consiste l'amour ? Le bien *attire*, comme le mal repousse. Ce qui apparaît bon suscite chez le sujet une inclination naturelle incoercible dont il est le terme. En cette inclination consiste l'essence de l'amour. Son objet est donc *ce qui plaît,* ce qui apparaît bon, ce en quoi le sujet « se complaît ». « L'amour, dit saint Thomas, n'est pas autre chose qu'une certaine complaisance dans le bien aperçu ; *Amor nihil est quam complucentia boni* ». (11)

Cela suppose qu'il y a, entre le sujet et l'objet de l'amour, une harmonie préétablie, une aptitude à se rencontrer « *proportio, aptitudo, connaturalitas, coaptatio* » (12), et chez le sujet, une configuration, pour ainsi dire en creux, de ce que l'objet aimé remplira. Ils sont faits l'un pour l'autre. Et déjà leur amour les unit. L'amour tend à l'union effective. Mais auparavant, par lui-même, indépendamment de la possession de son objet, il constitue une union, l'*union affective,* qui n'est pas moins réelle que l'autre. En effet, il est une *attache* nouée entre celui qui aime et celui ou ce qui est aimé. Le premier se transporte, pour ainsi dire, non pas matériellement mais psychiquement, dans le second, en prend possession et le fait sien. (13)

A ce qui est ainsi considéré sous un jour favorable, il est naturel qu'on veuille (14) du bien et qu'on tende à lui en faire le plus possible. C'est pourquoi Aristote, définissant l'amour par l'une de ses conséquences nécessaires, prononce, dans sa

(10) Primus motus voluntatis et *cujuslibet appetitus* viventis est amor... Omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem... Ia 20, 1. Cf. Ia IIae 25,2 ; 27,4, etc.

(11) Ia IIae, 25,2.

(12) Ia IIae, 25,2 et 27,4.

(13) SAINT THOMAS : Ia 20, 1, 3m : « dicitur amor vis concretiva quia alium aggregat sibi ». Cf. Ia IIae, 28, 1.

(14) En prenant ce dernier mot au sens le plus large.

Rhétorique, qu' « aimer, c'est vouloir à l'être aimé ce que l'on estime être bon, avantageux pour lui ». (15) Comme nous voulons d'instinct que le mal ne soit pas, nous souhaitons que le bien soit, que ce qui est bon réussisse et prospère. Et cette faveur que nous portons au bien se traduit naturellement en fait par l'aide positive que nous lui donnons selon la mesure de nos possibilités. Le signe certain de la réalité de l'amour et, pour ainsi dire, sa signature authentique, c'est le don, le bienfait. Il en est aussi la mesure. Qui aime peu donne peu, qui aime beaucoup donne beaucoup, qui aime pleinement donne tout.

Le bénéficiaire de ces largesses n'est pas nécessairement un étranger : ce peut-être le sujet lui-même. Il y a un amour de soi, bien ou mal entendu, qui exige des sacrifices positifs. Par exemple, il est notoire que la passion charnelle est un feu dévorant dans lequel le sujet doit jeter quantité des biens qu'il possède.

Tous les caractères qui viennent d'être énumérés conviennent aux appétits sensibles, dont nous traitons ici par priorité, mais aussi, répétons-le, aux affections les plus hautes, et même, dans un sens que l'invasion du surnaturel dans la nature humaine obligera de préciser, à l'amour divin.

b) Chaque passion (sauf une exception qui sera expliquée plus loin) a son corrélatif dans une passion contraire. (16)

A l'amour s'oppose la HAINE, *odium,* mot fort, employé par saint Thomas et les scolastiques, qu'il faut entendre au sens large, non pas seulement de l'hostilité violente, mais aussi du *sentiment de déplaisance* qui peut être provoqué par le moindre inconvénient.De même que l'objet de l'amour est ce qui plaît, l'objet de la haine ainsi entendue est ce qui déplaît. Elle s'attaque au mal sous toutes ses formes, minimes ou énormes, non pas toujours tel qu'il est dans la réalité, mais tel que son apparence s'impose au sujet. Elle est l'attitude fondamentale en face du mal, attitude d'opposition, de réprobation, qui lui refuse le droit d'exister.

Ses caractères s'entendent d'eux-mêmes et requièrent peu d'explication, puisque ils sont l'inverse de ceux de l'amour. La haine provient d'une dissonance, d'une désharmonie entre les êtres, qui les divise, les sépare. (17) Et de même que l'effet

(15) *Rhetor.* II. 4, début. - Et saint THOMAS *répète* : « Amare aliquem est velle ei bonum ». I^a II^ae 29, 4. « Hoc enim est proprie amare aliquem velle ei bonum ». I^a 20, 1, 3^m etc.

(16) I^a II^ae 23,2.

(17) *Ibid.,* 29, 1.

de l'amour est de vouloir du bien à l'objet aimé, la haine veut du mal à ce qu'elle déteste — ne fût-ce que sa simple suppression lorsqu'il s'agit d'un mince inconvénient.

Nous avons dit que l'amour est la racine de toutes les autres passions. En effet, nous le retrouvons ici au fond de la haine. On ne repousse le mal que parce qu'il menace ce qu'on aime. Le mal n'est le mal que parce qu'il est l'opposé du bien. C'est donc toujours un amour sous-jacent qui allume la haine. (18)

c) Dans la conquête du bien il y a plusieurs étapes. C'est d'abord le DÉSIR, qui vise un bien non encore possédé, et ensuite, quand le but est atteint, la JOIE, avec toutes ses nuances, depuis la simple satisfaction jusqu'à l'ivresse. C'est le même sentiment que nous appelons en français plaisir, délectation, délice, etc. Tandis que l'amour a pour objet le bien entendu simplement comme tel, sans aucune qualification spéciale, ces deux passions le considèrent dans certains états particuliers et inverses ; soit situé à distance dans une perspective encore lointaine, et c'est le désir, soit présent, et c'est la joie. (19) L'un est une aspiration, le sentiment d'un manque, une tension qui comporte toujours quelque peine, l'autre est une pure jouissance où l'âme se détend, se repose, s'épanouit sans obstacle. (20) L'amour est une attitude. pourrait-on dire, purement contemplative, et quasi statique : il ne fait autre chose que se complaire en son objet. Le désir est un premier mouvement vers cet objet, dont la joie est l'étreinte.

d) Le contraire du désir est un sentiment que l'Ecole désigne par des mots encore très énergiques : ABOMINATIO, *fuga : l'horreur,* la *fuite* (celle-ci, bien entendu, n'étant pas un éloignement dans l'espace, mais un éloignement de l'âme). Pour n'exclure aucune des nuances même légères de cette passion, on pourrait, pensons-nous, traduire les mots latins par le français AVERSION, RÉPULSION. Au lieu de tendre vers l'objet qui se présente, le sujet s'en détourne, le fuit autant qu'il le peut, évite tout contact avec lui.

A l'instar de ce que nous avons remarqué à propos de la différence entre l'amour et le désir, on pourrait dire que la haine est quelque chose de quasi statique, un *état,* une position prise où l'on se tient, tandis que l'aversion, la répulsion est un *mouvement de recul* devant le mal : premier mouve-

(18) Iª, 20, 1.
(19) *Ibid.*
(20) Delectatio nihil est aliud quam quietatio appetitus in bono... Est quies in bono desiderato (Iª IIª, 2,6, 1m).

ment dans ce sens qui précède et annonce les combats effectifs.

e) Le contraire de la joie est la TRISTESSE, sentiment provoqué par un mal contre lequel le sujet se trouve impuissant, qu'il ne peut que subir.

Ce mot de tristesse que le français réserve à l'exprsesion de la douleur morale, doit être compris, dans notre classification, comme ayant le sens, non seulement de chagrin proprement dit, mais de toute douleur quelconque, de tout mal ressenti.

Et de même que le désir et la joie représentent deux attitudes diverses à l'égard du bien, selon que celui-ci apparaît à distance ou présent, ainsi l'aversion envisage un mal possible non encore introduit chez le sujet, donc évitable, tandis que la douleur est la réaction à son oppression actuelle.

Il peut arriver que ces sentiments contraires coexistent et se mélangent. Par exemple, la joie du sacrifice peut accompagner la souffrance ; celle-ci peut devenir plus aiguë par le contraste avec un bonheur précédent. Mais ces mélanges n'altèrent point la nature propre de chaque sentiment ; ils portent sur des objets différents. Ce serait s'exprimer d'une façon absurde que parler d'une joie triste.

f) Dans un passage célèbre de l'*Ethique à Nicomaque* (21), Aristote enseigne que le plaisir (ἡδονή) naît d'une activité normale, déployée librement, selon toutes les conditions requises à son achèvement, bref d'une « *opération parfaite,* τελειοτάτη. ». Le plaisir est quelque chose qui vient couronner l'action, qui fleurit d'elle et sur elle, qui est à l'action « ce que la fleur de l'âge est aux êtres jeunes ».

Ce serait fausser grossièrement cette doctrine que de l'entendre des seules activités extérieures. S'il est certain que des activités de ce genre — travail artisanal ou artistique, exercice physique, conversation ou parole publique, etc. — peuvent être la source de maints plaisirs, il est évident que des opérations purement intérieures, comme la pensée, peuvent engendrer des voluptés intenses. « Ce qu'il y a de plus doux et de meilleur, dit ailleurs Aristote, c'est la contemplation ». (22)

Aussi saint Thomas, interprétant l'enseignement du Stagirite, prend-il soin de nous avertir qu'étendue ou non à des buts ou objets extérieurs, l'activité intérieure du sujet peut

(21) Livre V, ch. 4, 1171. b. 33, et circa.
(22) *Métaphysique*, XII, 7, 1072 b. 24.

être par elle-même la cause du plaisir ; bien plus, que dans le cas où elle déborde ainsi au dehors, elle en reste la condition première et nécessaire. En effet, pour éprouver du plaisir, il faut d'abord *percevoir* un objet agréable et simultanément *avoir conscience* de cette perception. Or ce sont là deux actes intérieurs absolument indispensables. Chez les êtres doués du pouvoir de connaître et des appétits qui s'ensuivent, la rencontre du sujet avec le bien qui le comble ne saurait être une rencontre aveugle et toute passive, où le sujet ne ferait rien de lui-même, et ne saurait rien de ce qui se passe en lui, — comme c'est le cas pour les forces physiques de la nature qui fonctionnent et arrivent à leurs fins de façon toute mécanique. (23)

Parallèlement, la douleur apparaît quand l'activité du sujet rencontre des obstacles, est frustrée des conditions qui lui permettraient de s'épanouir pleinement, bref, lorsqu'il y a *désharmonie* entre le sujet et ce qui lui est présenté. Alors on dira, pour employer les termes d'Aristote, qu'il y a *opération imparfaite,* action manquée. Le sujet expérimente une présence qui entrave son élan vers le bien. Là encore se déploie une activité intérieure, mais cette fois dans le sens du refus, du conflit et de la lutte.

Une objection spécieuse peut néanmoins être formulée contre cette théorie du plaisir. fleur de l'activité. N'y a-t-il pas, en effet, des plaisirs qui naissent du repos, c'est-à-dire précisément du contraire de l'activité ?

Mais ce n'est là qu'une apparence. Le repos, la détente après la fatigue n'est aucunement la cessation de toute activité, le vide absolu établi dans la conscience. Si dans ces états, l'individu *ne se sentait plus lui-même,* ne posait plus aucun acte, ce ne serait même pas le sommeil, ce serait la mort psychique. Au vrai, des opérations moins violentes que les précédentes s'accomplissent dans le repos. A l'effort fatigant, à la tension pénible se substitue une douce activité. Dans le repos physique, le travail secret de l'organisme qui revient lentement à un état d'équilibre se fait sentir. Il en va de même dans les régions de l'esprit. Par exemple, quand le travail intense de la recherche est couronné de succès et que l'homme se repose enfin dans la vue du résultat espéré, il n'est certes pas réduit à un néant d'activité intérieure, à l'oisiveté complète : il voit, il contemple le vrai, ce qui est l'exercice de la plus haute activité humaine.

(23) Ia IIme 32, I.

B. - *Passions de l'appétit irascible*

Ces passions s'éveillent sur un fond d'amour ou de haine, de désir ou d'aversion. La conquête du bien, la suppression du mal sont ici, comme partout, le but ultime de l'appétit. Seulement ici l' « intention » du sujet, son attention ne portent pas directement sur ce but, mais sur la difficulté d'y accéder, sur les barrages qui obstruent la route, sur les moyens à prendre pour en venir à bout. Ces aspects, qui reviennent tous à ceux de l'utile ou du nuisible, sont ceux qu'envisage chez l'animal l'estimative et chez l'homme la raison particulière ou cogitative, appréciatrice des cas concrets. (24) Toutes ces passions excluent le repos, la satisfaction, impliquent quelque inquiétude, le sentiment du mal actuel ou menaçant.

Voici donc les espèces où se répartissent les passions de l'irascible. (25) L'attrait du bien, la répulsion du mal, caractères de l'appétit concupiscible étant présupposés, des situations diverses se dessinent.

a) Arriver au but, conquérir le bien apparaît *possible*, mais non sans effort ni lutte. *Rien de certain* ne s'offre au sujet. Le mal prévaudra-t-il ? On ne sait, mais pour le moment il ne masque pas les chances du bien et n'étouffe pas la tension vers lui. C'est l'ESPÉRANCE.

b) Au contraire, le succès paraît-il absolument impossible, la tension s'abat : c'est le DÉSESPOIR.

c) Malgré les difficultés adjacentes, le sujet prend-il le parti de combattre ? Une passion nouvelle s'éveille en lui ; c'est l'AUDACE, fondée, comme on le voit, sur une espérance qui ne demeure pas oisive. Car, en dépit de la célèbre devise de Guillaume d'Orange, un combat qui n'envisagerait aucun résultat, ne fût-ce que la vengeance, est chose impensable. A l'espérance, sentiment par lui-même tout platonique, l'audace ajoute la détermination d'agir.

d) Le sujet refuse le combat. Il n'ose attaquer l'obstacle et se contracte, se retire en lui-même pour l'éviter. C'est la CRAINTE. (26) La crainte diffère de l'horreur, de l'aversion : on

(24) Iª 81, 2, 2ᵐ.

(25) Iª IIªᵉ 23,2 et 4.

(26) « Timor refugit impugnationem mali ». Iª IIᵐᵉ 41,3. - Est « contractio... Contractio autem significat motum alicujus ab aliquo a quo retralitur in seipsum... [Importat] defectum... per comparationem ad aliquid agendum... etc. ». Sent. III, dist. 34, q. 2 a. 1, sol. 1. - Cf. Iª IIªᵉ 41,1.

peut avoir horreur de ce qu'on ne craint pas. Elle diffère aussi du désespoir : celui-ci renonce à prendre aucune mesure de protection ou de prévention contre le mal : « il n'y a rien à faire ». La crainte cherche à s'en garer.

Tous ces sentiments : aversion, tristesse, crainte, ne sont séparés que par des nuances délicates. Ils s'entr'appellent et s'engendrent facilement, se fondent insensiblement les uns dans les autres. Il n'en reste pas moins qu'une analyse qui veut être précise et complète doit les distinguer.

e) Nous abordons enfin la passion la plus violente et la plus voyante dans la catégorie de l'irascible, à laquelle elle donne son nom : la COLÈRE, *ira*. La colère vient la dernière des passions et suppose plusieurs des précédentes, en particulier l'audace. (27) Non seulement elle repousse le mal et le combat, mais elle aspire à le punir : *est appetitus vindictæ*. (28)

Dès lors son objet apparaît double : elle vise à la fois un bien et un mal. Elle veut, par le châtiment infligé au mal commis, le réparer : ce qui est un bien, mais un bien qui ne se réalise que par un mal subi par son auteur. (29) Assurément, la réaction de l'animal en colère ne tend qu'à rendre le mal pour le mal : obscure compensation qui est un semblant et comme une préfiguration de la justice. Mais l'homme irrité, dans toute l'impétuosité de sa passion, caresse cette conviction que ce qu'il fait est juste, qu'*il a raison* de le faire. La colère humaine repose donc toujours sur une espèce de raisonnement qui applique une règle de morale générale à un cas particulier. « Ira est quodammodo cum ratione... Audit aliqualiter rationem ». (30) Mais il arrive que, par contre-coup, ses violences bousculent et obscurcissent la raison. (31) On pourrait dire qu'elle est, non certes la plus raisonnable, mais la plus raisonnée des passions.

Elle n'est pas intrinsèquement coupable : il y a de justes irritations et de saintes colères. L'Evangile nous montre plus d'une fois le Christ irrité. La colère figure, il est vrai, dans la liste des péchés capitaux, mais cela doit s'entendre de la colère qui passe la mesure, qui cesse d'être proportionnée au mal qu'elle combat et que souvent l'imagination surexcitée grossit ou même invente de toutes pièces. (32)

(27) I^a II^ae 46,1.
(28) I^a II^ae 46, 2 ; II^a II^ae 158,1.
(29) I^a II^ae, 46,2.
(30) I^a II^ae, 46,4, c. et 3^m.
(31) *Ibid.*, 3^m.
(32) II^a II^ae, 158,2.

A la colère ne fait pendant aucune passion contraire. Les autres passions vont par couples et leurs objets s'opposent comme l'affirmation et la négation. L'espérance et le désespoir s'adressent au bien selon qu'il apparaît accessible ou non ; l'audace et la crainte envisagent le mal imminent, acceptent ou refusent de le combattre. Mais la colère se trouve en présence d'un mal actuel, déjà commis en fait. Il ne peut donc être question de le fuir ou de l'empêcher d'exister. La seule opposition possible à son égard ne peut donc consister qu'à le neutraliser par le châtiment. De plus, une fois le mal réparé, il n'existe plus comme tel et ne peut faire l'objet d'aucune passion. La satisfaction qui se produit alors chez le justicier ne l'a plus pour objet. C'est un plaisir, une joie qui relève, comme les autres sentiments de cette espèce, de l'appétit concupiscible. (33)

On dira qu'à la colère s'oppose la patience, la douceur, MANSUETUDO πραότης. (34) Mais la douceur qui patiente avec le mal n'est point une passion, c'est une vertu, modératrice de la violence. (35)

(33) I[a] II[ae] 23,4, fin.
(34) I[a] 21, 1 1[ns] ; « mansuetudo est circa iram ».
(35) I[a] II[a], 60, 4 fin. Cf. ARISTOTE *Ethic. Nic.* IV, ch. 5 (alias 11).

CHAPITRE VI

LES TENDANCES II

LES TENDANCES SPIRITUELLES

A

De même que des sensations naissent les appétits sensibles, des pensées, des jugements, réalités spirituelles, naîtront des attraits et des répugnances de même ordre. (1) A ce niveau supérieur nous retrouverons donc des tendances analogues à celles que nous avons rencontrées plus bas : des amours et des haines, des désirs et des joies, des craintes et des colères, etc.

Mais ce parallélisme, ces analogies et cette similitude des noms n'empêchent point qu'un abîme sépare les tendances spirituelles des appétits sensibles.

a) D'abord, nous l'avons vu, mais il convient d'y insister : ici, dans le spirituel, il n'y a point de passions véritables. La passion, état pour moitié corporel, trouble physique profond, ne saurait trouver place dans les régions de l'esprit pur et du pur vouloir. L'accompagnement, le retentissement que les tendances supérieures éveillent au dessous d'elles ne fait pas qu elles se confondent avec lui. Un écho, un accompagnement ne saurait passer pour un élément intérieur et constitutif d'essence. (2)

b) L'étude de la connaissance humaine nous a appris que l'action de l'intelligence consiste à *dématérialiser* les apports des sens pour en former des concepts et des jugements marqués d'un caractère d'*universalité*. C'est ici qu'éclate l'*irréductibilité* des deux espèces de tendances. D'un côté, nous

(1) I[a] 80,2 ; 87,4, etc...
(2) I[a] 20,1, 1[me] et 2[me] ; 82,5, 1[m].

trouvons le particulier, le concret, le matériel, de l'autre l'universel, l'abstrait, les formes pures, les principes généraux. Les tendances engendrées par les produits de l'intelligence, calquées sur eux, auront nécessairement le même caractère spirituel et la même amplitude. Ce sera toujours quelque motif général qui les fera surgir. Pourquoi, par exemple, une répugnance *spirituelle* très vive, très violente, naît-elle à la vue d'un crime ? Parce que le sujet pensant tient par devers lui, comme assuré ce principe absolu qu'il est mal de tuer ou de blesser son semblable. En pareil cas, une sorte de syllogisme plus ou moins explicite se forme toujours dans l'esprit, dont la majeure est le principe général et dont la mineure est fournie par l'événement sensible auquel s'attache la cogitative ou raison particulière. (3) Comme on le voit, ce détour rationnel qui aboutit à une condamnation quasi juridique ne ressemble pas au dégoût instinctif que l'on ressent pour un aliment pourri ou une odeur nauséabonde, ni même à la réaction primesautière, immédiate, de l'animal blessé qui abomine et cherche à repousser ce qui lui fait du mal.

c) Mais voici qui prouve plus directement encore, s'il se peut, le caractère propre des tendances de l'esprit. Si les choses sensibles ont besoin, pour tomber sous son regard et exciter ses appétits, d'être purgées de leur matérialité, il est des réalités spirituelles par essence qui n'exigent pas le même traitement. D'elles-mêmes elles s'offrent à ses prises, se trouvent spontanément en accord avec lui. C'est ainsi que l'homme peut aimer la vérité, la justice, la vertu et Dieu même, tel que notre raison arrive à le concevoir. (4)

d) Une conséquence de ceci est que nous ne retrouverons point parmi les tendances spirituelles, cette dualité que nous avons observée chez les sensibles. Ici point d'appétits concupiscible et irascible distincts l'un de l'autre. (5) En effet, l'universel domine et embrasse toute la variété des cas particuliers. Les circonstances matérielles diverses parmi lesquelles se meut l'appétit sensible, n'ont point de sens pour un appétit exclusivement spirituel. Il en fait abstraction et s'attache seulement au caractère commun de bien ou de mal qu'elles peuvent présenter. C'est pourquoi un seul appétit suffit ici. Et cette tendance unique a nom volonté.

(3) Aristote. A. III. 11 l. 434 a, 7 à 11 et 16 à fin du chapitre. - Saint Thomas l. 16.
(4) Ia, 80,2, 2m.
(5) Ia, 82,5.

Ce mot de volonté par lequel nous désignons toute tendance ou mouvement de l'esprit, n'est point restreint, comme dans le français usuel, à signifier les seuls actes délibérés. Il désigne *tout ce qui se passe* dans l'appétit en question. Et donc, quand nous parlerons à ce propos d'amour et de haine, de colère et de crainte, etc., il ne faudra pas entendre qu'il s'agit d'appétits distincts, mais bien des actes multiples d'une seule et même faculté.

B

De quelle façon la volonté humaine embrasse-t-elle ses objets ? Est-ce par un réflexe instinctif immédiat, incontrôlable, pareil à celui que déclenchent les sensations dans les appétits sensibles ? Ou bien par une tendance réfléchie, dont elle garde la maîtrise, qu'elle est capable de libérer ou de retenir ? La réponse à cette question tient en une distinction entre deux sortes d'objets, dont les uns s'imposent irrésistiblement et les autres non.

a) L'orientation suprême de la volonté découle de son essence même, et il n'est pas en son pouvoir de la modifier ou d'y résister. Elle ne peut aspirer qu'à ce que l'intelligence lui présente comme un bien, et que rejeter ce qui lui est montré comme un mal. Or le bien suprême atteint et possédé par l'homme, c'est le *bonheur*. De toutes ses énergies, la volonté tendra donc vers le bonheur ; c'est là son but unique, la fin irremplaçable qui luit au fond de toutes ses aspirations et les éclaire, gouvernant de façon souveraine toutes ses démarches. (6) Il n'y a là aucune place pour la liberté. Le choix ne peut porter que sur ce qui conduit à cette fin. (7)

(6) Voici le texte capital d'Aristote auquel se réfère constamment sur ce sujet saint Thomas : « Est un bien absolument complet (ἁπλῶς τελείον) celui que nous choisissons toujours pour lui-même et jamais pour un autre. Et tel paraît être, par dessus tout, le bonheur. En effet, nous choisissons toujours le bonheur pour lui-même et jamais pour autre chose, tandis que l'honneur, le plaisir, l'intelligence et toute sorte de perfection, nous les choisissons sans doute aussi pour eux-mêmes (car n'en résulterait-il aucun avantage, nous les choisirions encore), mais de plus nous les choisissons en vue du bonheur. Par eux en effet nous espérons acquérir le bonheur. Quant au bonheur, personne ne le choisit en vue de ces biens, ni généralement en vue de quelque autre chose. » *Ethique à Nicomaque*, I. ch. 7. 1057 a 37 sq. (Traduction Souilhé, légèrement retouchée). Commenté par saint Thomas, leçon 9.

(7) Libertas arbitrii proprie ad electionem se extendit, electio autem est eorum quæ sunt ad finem : ultimus autem finis naturaliter appetitur ab unoqueque : unde omnes homines... appetunt naturaliter felicitatem tanquam ultimum finem, et adeo immobilier quod nullus potest velle fieri miser. *Compendium theologiæ*, c. 174. Cf. Iª IIªᵉ, 1, 4.

De même que les premiers principes intellectuels — par exemple, le principe de contradiction et d'identité : une même chose ne peut à la fois, sous le même aspect, être et ne pas être — commandent tous les raisonnements de l'intelligence, de même cette volonté profonde et première du bonheur commande tous les actes particuliers de la volonté. (8)

b) Mais sous cette fin impérieuse et inéluctable, une infinité d'actes divers peuvent se ranger. Il y a bien des manières de tendre au bonheur, dont aucune, prise en elle-même, ne s'impose nécessairement et universellement. Parmi les hommes, les uns cherchent le bonheur dans le plaisir, d'autres, ou les mêmes, dans la science, d'autres enfin dans le dévouement à quelque noble cause ou dans la pratique religieuse. Constatons d'abord simplement ce qui a lieu, et concluons qu'aucun de ces buts ne s'impose universellement et forcément à la volonté. Parmi tout ce qui ne lui apparaît pas comme sa fin suprême et la condition de son bonheur, elle peut choisir. Dans le domaine ainsi délimité, elle est *libre.*

C

a) Le fait de la liberté est un fait d'expérience personnelle intérieure qui ne peut être sérieusement et sincèrement contesté. Et ce que nous éprouvons ainsi en nous-mêmes, nous l'attribuons spontanément à nos semblables. Ceux qui contestent la valeur de cette expérience le font au nom de théories fort éloignées des faits, superstructure postiche qui n'influe pas sur leur conduite pratique ; celle-ci, en dépit de tous leurs raisonnements, confesse la réalité de la liberté. Dans son ensemble, l'humanité admet ce fait comme incontestable. C'est ce qui motive les conseils, les exhortations, l'imputation de la responsabilité, l'estime, la louange ou bien à l'inverse, le blâme et les châtiments. (9)

b) Mais le fait étant admis, il incombe à la philosophie de l'analyser et de l'expliquer. Qu'est-ce donc qui se passe chaque fois que l'homme choisit librement un parti ?

Notons bien qu'il s'agit ici exclusivement de ces derniers cas, et non des réactions instinctives qui tiennent une si large place dans le psychisme humain, en particulier pour tout ce qui concerne la vie sensible, où l'homme se conduit,

(8) I[a] 82. 1.
(9) I[a] 83, 1. *Sed contra.*

mis à part un reflet possible des facultés supérieurs, comme les autres animaux. Les actes absolument libres, où le sujet se conduit de façon pleinement indépendante, ne sont pas fréquents. Ils ont lieu cependant, par exemple, dans les occasions graves où des intérêts capitaux sont engagés et où il faut réfléchir avant de se décider. C'est de ces actes-là que nous allons parler.

L'acte libre ne s'accomplit pas, pour ainsi dire, en l'air, sans racines dans ce qui le précède et le motive, sans autre cause que le *sic volo*. Ce n'est pas du tout sous ce jour théorique que l'*expérience* nous montre les faits. Il n'est pas vrai, quoique certains spiritualistes l'aient soutenu, qu'indépendamment de toute raison et quels que soient les caractères aperçus dans l'option proposée, l'homme puisse toujours la prendre ou s'y refuser. En ce sens, il n'y a pas de liberté d'*indifférence*. Cette indifférence serait de l'aveuglement et ne saurait être le fait d'un être doué de clairvoyance intellectuelle.

Les partis, disons-nous, qui n'apparaissent pas indissolublement liés à l'obtention du bonheur ne s'imposent pas à la volonté. Alors, n'ayant pas d'emblée l'intuition, l'évidence de ce qui serait préférable, l'homme raisonne, compare, pèse les avantages et les inconvénients des divers partis : en d'autres termes, *il délibère*. A l'issue de cette délibération, tel parti lui apparaît préférable et il s'y tient.

Bien évidemment, dans une telle recherche, l'homme peut se tromper ; il ne jouit là d'aucun privilège d'infaillibilité. Il peut aussi être coupable, parce que les attraits illégitimes, non réfrénés, peuvent faire pencher la décision du mauvais côté. Mais toujours, en fin de compte, l'homme prononcera que le parti choisi en l'occurrence *est pour lui le meilleur*.

C'est ici précisément, dans ce jugement final, que se place la liberté. C'est lui qui est libre, comme saint Thomas ne cesse de le répéter (10), reprenant toujours son même argument que ce qui n'apparaît pas comme la condition *sine qua non* du bonheur ne peut forcer l'assentiment de la volonté.

Mais, dira-t-on, le jugement final ne peut être libre, puisqu'il se porte infailliblement sur le parti appuyé des motifs les plus forts. Telle est l'objection vulgaire que des philosophes qui ont un nom dans l'histoire des idées, ceux de

(10) Par exemple *C. Gentes.* II, 48 : « libere judicant quæeumque in judicando seipia movent... Intellectualia sunt... liberi judicii. Intellectualia se..., ad judicandum movent, etc...

l'école anglaise représentée principalement par Stuart Mill, n'ont pas craint de prendre à leur compte.

Pourtant, cette manière de raisonner qui assimile les vues de l'esprit, les motifs, les raisons à des poids, à des doses plus ou moins fortes de matière, est vraiment d'une insigne grossièreté.

Nous ne sommes pas ici dans le domaine de la *quantité,* mais dans celui de la *qualité,* de valeurs irréductibles les unes aux autres. Chacun des partis qui s'offre au choix se teint d'une coloration spéciale, unique, qui ne se retrouve à aucun degré dans les autres. Allez-vous mesurer en mètres ou en grammes la différence qui sépare le plaisir charnel de la vertu ? Il n'y a pas de balance qui puisse les peser en poids uniformes, pas d'étalon commun dont on puisse se servir pour les évaluer. Il n'y a pas *une unité de mesure qui se trouverait en quantité plus ou moins grande ici et là.* Des esprits façonnés par leurs habitudes mentales et leur spécialité à tout considérer sous le jour de la quantité, à placer sur toute valeur une étiquette numérique, seront naturellement portés à négliger les estimations de valeur qualitative, c'est-à-dire à fermer les yeux sur tout un aspect capital de la réalité. (11)

Soit, dira-t-on peut-être, mais est-ce là l'aspect absolument général des choses, et n'y a-t-il pas des cas où les avantages respectifs des partis à prendre apparaissent comparables et où les plus grands emportent nécessairement la préférence de la volonté ? Par exemple, si je veux me procurer un logis confortable, mon choix tombera infailliblement sur celui qui me promettra le maximum de confort. Sans doute, mais ici le *choix est déjà fait et la décision prise :* pour le moment je cherche le confort et rien d'autre, il s'agit d'un *point de vue unique* et qui fait abstraction de tous les autres, donc d'avantages *du même ordre,* et au surplus, tout matériels. Je me comporte là comme un animal qui se jette d'instinct sur la proie la plus proche ou la plus appétissante. A l'intérieur de cette action, on ne découvrira pas le moindre atome de liberté. Nous sommes ici hors du sujet.

Mais scrutons plus profondément la nature du choix libre et tâchons d'en découvrir les dernières racines. Qui est-ce qui fait le choix ? Quel est l'agent ici en exercice ? Est-ce l'intelligence pure, dans l'éther sans nuages des arguments ration-

(11) Cf. mon opuscule *Questions de cosmologie et de physique chez Aristote et saint Thomas.* III : *la théorie de la mesure.*

nels, isolée de la personnalité concrète du sujet ? Non ; ce schématisme aux lignes rigides n'épouse pas la complexe réalité. Celui qui choisit, c'est l'individu tout entier, avec ses tendances profondes, son caractère, ses convictions, ses passions, ses vertus et ses vices, et tout ce que son passé a déposé en lui. Cet individu-là représente un cas unique, singulier, qui ne peut être, si l'on ose dire, tiré à plusieurs exemplaires ; aucun autre ne lui est pareil. Les individus ne sont pas interchangeables et l'on ne peut prévoir ce que, placé dans des circonstances extérieures identiques, un autre choisirait. Rien de plus personnel, de plus indépendant, de plus affranchi de toute nécessité, de toute règle, et donc de plus libre, que l'individu humain dans ses choix. Impossible d'assigner à l'événement qui a lieu aucune cause *distincte* de la volonté individuelle.

Parlera-t-on alors de « nécessité intérieure » ? Ce serait substituer des mots aux choses et proférer une affirmation gratuite. En effet, il ne suffit pas d'employer le mot de nécessité ; il faut montrer en quoi elle consiste, indiquer l'élément précis par lequel elle s'insère dans l'événement. Or nous avons montré, tout au contraire, qu'en dehors de la fin suprême, aucun motif n'est de taille à combler l'amplitude de la volonté, de telle sorte qu'aucun autre n'y puisse trouver place. (12)

Insistera-t-on enfin sur les prévisions certaines que l'on peut faire à propos de certains choix, surtout négatifs ? N'est-il pas évident, par exemple, qu'un saint homme, tel que le Curé d'Ars ou Dom Bosco, n'ira point passer la soirée d'aujourd'hui dans un lieu de plaisir ? Sans doute, cela est *certain*, mais non pas *nécessaire*. Il est sûr qu'un tel refus se produirait, le cas échéant, mais ce serait un refus libre. *Le certain n'est pas le nécessaire :* les deux notions ne se recouvrent pas l'une l'autre. Les statistiques montrent aussi qu'en un groupe d'hommes donné et les circonstances demeurant inchangées, se retrouvera toujours approximativement la même proportion de crimes. S'ensuit-il que les criminels soient irresponsables ? Le Christ a dit : « Des scandales se produiront nécessairement, mais malheur à l'homme par qui le scandale arrive. » Le Christ ne fait pas de philosophie, il emploie les mots au sens courant et large : le mot nécessairement veut dire certainement, immanquablement. Ce qui le montre bien, c'est que le Christ maudit le scanda-

(12) Cf. texte de *Malo* VI cité plus bas, page suivante.

leux : celui-ci ne mériterait pas la malédiction s'il avait agi sans le vouloir.

D

Cette conception de la liberté, que nous avons recueillie des enseignements de saint Thomas, peut être qualifiée d'*intellectualiste,* parce qu'elle explique le jeu de la liberté par son essentielle dépendance de la raison : ce qui, d'ailleurs, n'est qu'une application particulière de la loi générale qui veut qu'un appétit quelconque tire sa spécificité du genre des connaissances qui le conditionnent. Par là, cette conception s'oppose aux théories dites *volontaristes,* qui affranchissent la volonté de cette subordination et lui attribuent un pouvoir quasi despotique sur les choix à faire.

a) Ainsi donc, dit saint Thomas, « la nature de la liberté dépend entièrement du mode de la connaissance qui lui présente ses objets ». (13) Or, ce mode est un mode rationnel, il consiste en des raisonnements. C'est pourquoi « la racine de la liberté est entièrement constituée par la raison ». (14) Que l'homme soit libre, cela résulte nécessairement de ce seul fait qu'il possède la raison. Parce que la raison atteint l'universel, élabore des idées générales dont l'extension embrasse une multitude de cas particuliers et donc de partis possibles, il y a lieu au choix : la volonté peut se porter sur l'un ou l'autre. (15)

Au contraire, les appétits de l'animal, ne s'exerçant que sur les perceptions sensibles, toujours particulières, sont immanquablement déterminées par celles qui se présentent. C'est pourquoi l'animal n'est pas libre. On n'exprime rien d'autre quand on dit qu'il est sans raison : ce qui signifie, en

(13) Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet Ver. XXIV, 2.

(14) Necesse est quod homo sit liberi arbitril ex hoc ipso quod rationalis est. Ia. 83,1.

(15) Intellectus est naturaliter universalium apprehensivus... Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad multa et diversa. Judicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium. *C. Gentes* II, 48, 4. Forma intellecta est universalis, sub qua multa possunt comprehendi ; unde cum actus sint in singularibus, in quibus nullum est quod adæquet potentiam universalis, remanet inclinatio voluntatis indeterminata, se habens ad multa... - De Malo, VI. — Ex hoc voluntas libere potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. - Ia IIae 17, 1, 2m.

C'est pourquoi le choix libre est dit, à parler en rigueur, plutôt *rationnel qu'intellectuel* ; car il ne s'appuie pas sur une intuition immédiate, mais sur un raisonnement.

dernière analyse, qu'il est incapable de s'élever à des considérations générales.

La brebis fuit le loup parce qu'elle *estime* (16) qu'il apporte un danger, un mal pour elle. Mais cette estimation qu'on peut appeler « jugement » au sens large, n'est pas de même nature que le jugement humain ; ce n'est pas un vrai jugement, car il ne résulte pas d'une réflexion sur des motifs ; il dépend d'un instinct naturel. L'homme qui fuit un ennemi sait très bien *pourquoi* il fuit : il pourrait exposer les raisons de sa fuite et dire par exemple pourquoi il fuit au lieu de faire face. Ainsi quand il agit librement, l'homme est en mesure de *justifier* son jugement ou, comme dit saint Thomas, de le juger, parce qu'il en connaît les éléments : la fin visée et les moyens d'y parvenir. (17)

b) Pour faire ressortir, de façon encore plus décisive, la supériorité de l'intelligence sur la volonté, saint Thomas institue une comparaison explicite entre les deux facultés.

D'abord, à un premier point de vue, tout à fait simple, il est évident que la volonté dépend de l'intelligence puisque celle-ci lui présente ses objets, sans la vue desquels elle ne se mettrait jamais en train. Leur rapport est de moteur à mobile, l'intelligence étant le moteur qui agit sur la volonté et, comme dit Aristote : « l'agent est toujours d'une dignité supérieure au patient ». (18) Il est vrai que la volonté peut commander des actes intellectuels aussi bien que d'autres actes humains : un individu peut se mettre à penser, à réfléchir, quand il lui plaît, mais c'est parce que cet exercice lui paraît bon et désirable dans les circonstances données. Ainsi l'antécédent rationnel est toujours là. (19)

Mais saint Thomas va plus loin et aborde la question sous un aspect plus vaste et plus profond, qui tient à l'essence des deux facultés.

On sait qu'Aristote met au-dessus de toutes les activités humaines la contemplation de la vérité (20), mais chez lui cette affirmation générale ne se précise pas en une comparaison spéciale, explicite, entre l'intelligence et la volonté. Saint Thomas va jusque-là. L'intelligence, dit-il, est en soi quelque chose de plus excellent, de plus « noble » que la volonté. Sur les degrés de la perfection, la première monte

(16) Sur cette faculté estimative, voir ci-dessus ch. III. C, p. 46 sq.
(17) Ver XXIV, 1 fini et 2. - Iª 82, 3, 3m.
(18) A. III, 5, 430, a 18, 19.
(19) Iª, 82,4.
(20) *Ethic. Nic.* X, ch. 7. Commenté par saint Thomas, leçons 10 et 11, et en maints autres endroits.

plus haut que la seconde. (21) Elle embrasse un domaine plus vaste et qu'en vérité rien ne limite. Car, *en principe*, et *comme capacité radicale*, elle n'exclut rien. Son horizon contient tout l'être réel ou possible, sans aucune condition restrictive a priori et quelles que soient les circonstances où il se trouve. Tandis que la volonté ne peut l'aborder en fait que tel qu'il lui est offert dans des circonstances déterminées, particulières, contingentes, tenant à ce monde matériel, où se déroule la vie humaine. Aristote déjà s'approchait de cette considération quand il écrivait, dans le fameux chapitre de l'*Ethique à Nicomaque*, que, pour contempler la vérité, l'homme n'a besoin de rien d'extérieur, et que cette activité suprême se suffit à elle-même. Donc, poursuit et conclut saint Thomas, l'objet de l'intelligence (ce qui la spécifie et lui donne son caractère propre) apparaît supérieur à celui de la volonté en ce qu'il est plus absolu, plus abstrait, c'est-à-dire plus affranchi, mieux dégagé des influences étrangères et, par là-même, « plus simple », alors que les décisions du libre arbitre sont bridées par mille conditions et incidents extérieurs possibles. (21*bis*)

Note. - Question secondaire, mais où se marque encore la précellence que saint Thomas reconnaît à l'intelligence : *chronologiquement*, qu'est-ce qui est premier dans la vie de l'esprit : une volition ou une intellection ?

Saint Thomas répond : *Statur in intellectu sicut in primo.* Remontant la série des actes spirituels, il faut s'arrêter à un acte d'intelligence comme à ce qui précède tout le reste. Toute volition procède d'une connaissance antécédente. mais l'inverse n'est pas vrai ; toute intellection n'est pas précédée d'un vouloir. A l'origine de la vie de l'esprit il y a donc une pensée première qui n'est ni choisie, ni voulue.

D où vient-elle ? Saint Thomas n'hésite pas à répondre catégoriquement : du créateur, de Dieu. (22) De même qu'un générateur confère à ce qu'il engendre, non seulement la forme substantielle, mais le premier mouvement — comme, par exemple, les corps se trouvent doués du mouvement de la pesanteur dès qu'ils existent — de même dès qu'émergeant de la pure vie des sens, l'esprit devient capable de penser, une première étincelle de connaissance jaillit en lui, allumée

(21) Ia 82, 3.
(21 *bis*) Voir sur ce sujet le commentaire, subtil comme toujours, mais éclairant, que fait Cajetan de Ia 82,3.
(22) Ia 82, 4, 3m. Cf. Mai. VI.
(23) Ia, 2, 3.

par Celui dont émane tout son être avec toutes ses puissances qui n'ont de raison d'être que pour passer à l'action.

E

Notre étude de la volonté libre resterait incomplète, si nous ne disions rien des rapports de cette volonté avec la Cause première qui est Dieu.

Le problème se pose, en effet, et s'est posé de façon aiguë au cours des siècles, donnant lieu à des discussions passionnées, même entre chrétiens, de savoir comment concilier l'indépendance de l'homme dans ses choix, fondement de sa responsabilité, de ses mérites et de sa culpabilité, avec l'action de la Cause suprême à laquelle rien n'échappe ?

Le problème ne semble pas avoir tourmenté Aristote, bien qu'il ait aperçu, à l'origine de toutes les activités cosmiques et comme leur Fin, Celui qu'il appelle le Premier Moteur immobile. Mais saint Thomas, qui reprend les mêmes termes en leur infusant un sens tout à fait plein et absolu (23), pose explicitement ce problème — et le résout sans se départir de son inaltérable sérénité. Il semble ignorer qu'il y ait là quelque chose de spécialement difficile à éclaircir.

Bien que, pour être traitée à fond, la question appartienne à la métaphysique théologique, elle touche à la psychologie humaine, qui est notre objet présent. Voici donc comment elle se pose là, dans son inévitable précision.

Dieu est la source première unique de toute perfection, de tout ce qu'il peut y avoir de bon dans les activités naturelles. Or le pouvoir d'agir librement est sans conteste une perfection singulière qui place l'homme à un rang supérieur à tout le reste de la Nature cosmique. Dans l'exercice de ce pouvoir, il doit donc dépendre *totalement de Dieu*. On ne fait pas à Dieu sa part. Prétendre opérer un équitable partage, fut-ce sur le point le plus minime, entre Lui et l'homme, serait parfaitement ridicule.

La réponse à cette difficulté se prend justement de ce qu'elle allègue : l'éminente perfection de l'acte libre. Si cette qualité est la plus exquise, c'est elle, plus que toute autre, qui doit être un don de Dieu. Considérer Dieu comme un étranger, un rival, dont l'action devrait nécessairement contrarier celle de l'homme, est absurde. Dieu est plus intérieur

(23) Iª 92, a 3 ; 1ª et 3ª via.

à l'homme que l'homme ne l'est à lui-même, puisqu'il est la source d'où procède tout ce qui le constitue. Loin de *détruire la liberté, Il la fait*, « hoc [scilicet libertatem] in eis *facit* ». (24) « [A Deo habet homo] *hoc ipsum quod* seipsum mobet ». (25) L'objection formulée procédait d'un anthropomorphisme naïf, qui mettait sur le même plan, l'action divine et celle de l'être créé, leur attribuant une nature identique. Il n'est pas contradictoire qu'un même effet dépende en sa totalité de plusieurs causes, si celles-ci sont coordonnées ou hiérarchisées. Pour qu'une cause soit une vraie cause il n'est pas requis qu'elle soit la seule ni même la principale. (26) Ainsi, quand un ouvrier coupe une pièce de bois, la coupure est à la fois et totalement l'ouvrage de la hache ou de la scie, comme de la main humaine qui les actionne. Dans ce cas l'instrument fournit son apport indépendant, qui est sa nature propre : le tranchant du fer, que l'ouvrier n'a point créé. Dans le cas de l'acte libre, la différence est que la nature même de la volonté qui l'exécute, son pouvoir d'agir librement lui est conféré par Dieu.

La motion divine sur l'action libre n'est pas une exception dans l'ordre de l'Univers. Partout c'est la Cause Première, Dieu, qui donne le pouvoir d'agir, et l'agir même, aux êtres cosmiques. (27) Et puisque les natures de ces êtres sont diverses, et que la liberté constitue un cas spécial, unique, dont la nature est précisément le pouvoir de choisir, et l'action propre une décision que rien ne nécessite, c'est cela même que Dieu lui donne. Il meut les êtres selon la nature qui est son premier don ; son action épouse, si l'on peut dire, les contours de cette nature : autrement elle se contredirait elle-même. C'est ce qu'exprime saint Thomas dans ce principe qu'il répète si souvent : Dieu meut les êtres selon leurs natures respectives. (28)

(24) Ia 83, 1, 3m ; *Mal.* III, 2, 4m.

(25) *Mal., loc. cit.*

(26) Ia 83,1, 3m. « Non hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius requiritur quod sit prima causa ejus ».

(27) Question traitée dans toute son ampleur dans *Pot.* III, 7.

(28) Exemple entre vingt autres : « Deus omnia movet proportionnaliter, unumquodque secundum suum modum ». *Mal.* 6, 3m.

CHAPITRE VII

L'UNITÉ DU PSYCHISME HUMAIN ET DU SUJET HUMAIN EN GÉNÉRAL

Tout au long de ce livre nous avons fait porter notre étude sur des facultés et des actes d'espèces fort diverses, dont nous avons, la plupart du temps, simplement constaté l'*union* comme un fait d'expérience. Nous n'avons pas indiqué la nature, le mode spécial de cette union, ni sa cause essentielle, située aux profondeurs de l'être, condition de la connaissance complète que nous pouvons en prendre. Cette méthode s'imposait, car avant d'expliquer il faut connaître ce qui est à expliquer. Rendu au terme de ces études, nous pouvons aborder le fonds commun de ces réalités qui ne nous ont encore montré que leurs visages particuliers.

A. - *Le problème : l'unité de la forme humaine*

La rencontre en un même sujet des facultés sensibles et de l'intelligence pose un problème de fond. Le même individu sent et pense. Par toute une partie de sa vie psychique, il se montre simplement animal. Comme ses frères inférieurs, il voit et entend, palpe et saisit les objets matériels, etc., et cela au moyen d'organes physiques pareils aux leurs. En tout cela, il reste indissolublement asservi au monde sensible. Puis on le voit s'en évader, s'envoler vers des régions supérieures et se mettre à exercer des fonctions toutes spirituelles. Commnt cela est-il possible ?

Ce n'est pas tout. Le problème s'élargit et devient plus aigu si l'on fait attention que c'est encore le même individu qui pense et mange, boit, dort et s'éveille, respire, etc., comme les autres animaux, bref exerce toutes les fonctions d'une

vie végétative, en partie même semblable à celle des plantes. Davantage, c'est toujours le même individu qui, comme les corps bruts, occupe l'espace et s'y meut, est chaud au froid, pesant, coloré, etc. : toutes qualités que, nous l'avons vu, Aristote déclare très justement n'avoir rien de commun avec l'intelligence. Mariage invraisemblable de l'esprit et de la matière !

Aussi plusieurs philosophes ont-ils tenté de dissoudre l'antinomie en supprimant l'un ou l'autre de ses termes : les idéalistes, en faisant du monde sensible une création de l'esprit, de la sensation une forme de pensée enveloppée, obscure, qui se développera et s'éclaircira par la suite ; les positivistes matérialistes, en assimilant la pensée à une sécrétion du cerveau, pareille à celle de la bile par le foie. D'autres enfin, poussant l'antinomie jusqu'à la rupture et appliquant aux textes d'Aristote, une exégèse apparemment littérale, voient dans l'intelligence, réduite à l'intellect agent, une divine étrangère, pur esprit, qui après avoir habité un temps la matière, la laisse tomber pour retourner à son éternité native.

Tous ces systèmes défigurent la réalité. Il ne s'agit pas ici d'abord de spéculer, mais de constater des faits. La philosophie aristotélicienne et thomiste ne commence point par poser des entités métaphysiques absolues — esprit, matière — pour chercher ensuite à les concilier par des expédients dialectiques. Elle prend *le donné* tel que l'expérience l'apporte, sans l'adultérer. Or c'est dans la nature même, qui ne saurait être ni contradictoire ni incohérente, qu'apparaît à la fois la différence irréductible des éléments qui constituent la personnalité humaine et, d'autre part, leur indissoluble unité.

1° D'abord, en ce qui concerne l'allliance de nos deux facultés de connaître, c'est peu de dire que chez nous les sensations et les pensées s'emmêlent de façon tellement inextricable que si, par impossible, les unes ou les autres étaient supprimées, toute notre vie psychique s'effondrerait. Il y a plus, beaucoup plus. L'apport des sens s'introduit *dans le fonctionnement même de l'intelligence* puisque les édifices intellectuels les plus hardis ne sont bâtis que de matériaux tirés du monde sensible, soumis seulement à une opération de décantage qui n'efface pas leur caractère originel. La pensée humaine ne fleurit pas dans un climat angélique. Nous ne pensons pas comme de purs esprits. *Nous pensons sur de la matière,* d'après les sensations qui fournissent à

la pensée les matériaux de son travail, sans lesquells elle ne saurait fonctionner. A l'intelligence, telle qu'elle existe dans la vie présente, les sens sont nécessaires, non point par occasion, par l'effet de rencontres extérieures, mais en vertu d'une nécessité intrinsèque, organique, congénitale, absolue.

2° L'unité de la personne humaine prise en son entier, — unité dont les composantes sont la vie intellectuelle, la vie sensible, mais aussi la vie végétative et la simple existence corporelle, — n'est pas moins manifeste. Les sensations ne s'éveillent que chez des sujets vivant d'une vie végétative : les corps bruts ne sentent pas. Les organes des sens sont situés dans le circuit qu'arrose cette vie végétative, nourris et totalement entretenus par elle. Aucune différence foncière de constitution ne les sépare des autres parties vivantes. La santé comme la maladie des unes et des autres tient à des causes identiques. Entre elles règne une continuité vitale sans rupture.

L'experience intérieure dépose dans le même sens. Le sujet humain ne s'aperçoit pas comme plusieurs personnages en rencontre, en collaboration, voire en amitié, mais comme un et le même dans toutes ses vies diverses. C'est toujours lui qui est là, identique, invarié sous ses manifestations différentes.

Enfin, la vie ne se réalise en ce monde que dans des corps. Elle ne leur est pas superposée comme un couronnement, elle les transforme par le dedans : *elle les anime.*

Tel est le tableau complet de ce que nous livre l'expérience, le *donné,* un et divers, dont toute explication doit partir et dont aucun élément ne peut être supprimé.

3° Cela entendu, une tâche nouvelle et qui est proprement la sienne, s'impose à la philosophie. A la rigueur tout ce qui précède pourrait être admis, ou du moins discuté, par une psychologie uniquement expérimentale, ignorante de tout problème supérieur. Mais la philosophie ne saurait se réduire à enregistrer ni même à analyser des faits ; il lui incombe d'en montrer les causes ontologiques, les principes premiers dont ils découlent.

Or, ici, la chose ne va pas sans difficulté. Comment rendre pensable sans incohérence, philosophiquement concevable, cette unité dans un même sujet de manières d'être si différentes, d'essences opposées ? Il y a une impossibilité métaphysique absolue à ce que plusieurs réalités complètement achevées en elles-mêmes, douées chacune de son existence

propre incommunicable, deviennent jamais une seule et même réalité. Elles peuvent se rencontrer, se joindre, s'agglutiner, jamais fusionner au point de devenir un unique sujet.

Aussi n'est-ce pas de la sorte que les choses se présentent d'après notre philosophie. Une des vues universelles les plus profondes d'Aristote, une de ses découvertes philosophiques les plus fécondes fut de s'aviser que le Cosmos ne comporte pas uniquement des êtres tout faits, « en acte » d'exister, mais aussi des « puissances », des virtualités, des aptitudes, des appels à quelque chose d'autre qu'elles-mêmes, et qui ne sont pas un pur néant, un vide absolu, mais déjà des éléments positifs de la réalité. La doctrine de la matière et de la forme (que nous avons exposée en toute son ampleur dans un précédent ouvrage) (1) n'est qu'une expression insigne de cette vue. L'intelligence, la vie végétative, le corps avec ses propriétés physiques ne sont pas des êtres associés, des substances collées, on ne sait comment, les unes aux autres, douées chacune de sa forme propre et de son existence singulière. La substance humaine, non plus que n'importe quelle autre substance, *ne saurait être pluriforme, sous peine de rupture de son unité.* Elle ne peut absolument comporter qu'une forme unique, un seul « acte », en dehors de quoi il n'y a chez elle que la matière, pure puissance, réceptivité pure.

Les accidents multiples et divers qui peuvent survenir en plus (2) — soit qu'ils relèvent d'influences extérieures, soit même qu'ils émanent de la substance par simple résultance : tels ses facultés ou pouvoirs d'agir — n'entrent point comme éléments intrinsèques dans sa constitution, dans son être de substance. Ils la supposent déjà constituée, car pour les accueillir ou les engendrer, il faut d'abord qu'elle soit. (3)

Cette forme unique, l'âme, est ce qui confère au sujet ses déterminations spécifiques, son unité, son existence même. C'est d'elle et d'elle seule que vient à la matière d'être un corps de telle espèce, un corps vivant et sentant, un corps humain. Elle contient la forme du végétal, et la forme de l'animal, et la forme du simple corps physique — non pas « en acte », comme des réalités spéciales, distinctes, mais « en puissance », virtuellement et comme fondues dans sa réalité plus vaste. Elle peut, à elle seule, ce que chacune d'elles pourrait isolée.

(1) *La Philosophie de la Nature,* deuxième fascicule, ch. II.
(2) Il ne s'agit pas ici nécessairement d'une succession temporelle, mais d'une dépendance ontologique.
(3) Même remarque. SAINT THOMAS, Iª 76,3. - *Quaest. disp. de Anima,* XI.

Ayant achevé son œuvre dans la matière (4), il lui reste un surplus d'énergie et la possibilité d'actions où, se servant toujours des apports du sensible, elle les domine, les transforme et les emploie à son usage exclusif. Alors naît la pensée et tout ce qui en découle, les aspirations spirituelles et les vouloirs. Ainsi la synthèse est faite, l'intellect n'apparaît plus comme un étranger, un solitaire, un principe d'incohérence dans le psychisme humain. Ainsi se réconcilient l'esprit et la matière et disparaît de la perspective ce couple monstrueux d'antagonistes irréductibles liés par une indissoluble amitié.

Il n'y a là ni contradiction ni incohérence. Bien au contraire, la conception exposée est d'une cohérence parfaite, telle qu'on n'en trouve la pareille dans aucun système philosophique. En effet, le rôle ici attribué à la forme n'est pas une exception, un cas spécial qui pourrait paraître inventé pour les besoins d'une croyance ou d'une théorie étrangère à la question. Nous avons affaire à une loi générale du Cosmos. La forme, partout où elle se trouve, *même dans les corps bruts,* apparaît comme un *principe, de soi et par essence. immatériel,* puisqu'elle se distingue radicalement de la matière. On comprend dès lors que construire et animer un corps n'épuise pas son efficacité, et qu'elle puisse s'élever encore à une activité qui lui soit propre et exclusive, où son immatérialité foncière s'accuse dans toute sa pureté.

Secondement, chez les substances de cet univers, la forme est ce qui apporte l'être et toute perfection à la matière. Or dans cet être et ces perfections il y a des degrés, et les degrés supérieurs englobent tout le positif des degrés inférieurs, mais, pour ainsi dire, décontracté, affranchi de ses limites. La forme supérieure n'est pas une nouveauté absolue, étrangère à ce qui existe au dessous d'elle. Elle le continue et l'achève. C'est comme si la forme inférieure s'ouvrait et se dilatait pour accueillir des perfections nouvelles et s'y épanouir plus pleinement. Ainsi se dessine une hiérarchie et une implication entre les formes cosmiques. Le végétal possède tout ce qui est déjà dans le corps brut, et quelque chose de plus, la vie. L'animal a la vie végétative et, en plus, une connaissance rudimentaire : la sensation, avec les tendances consécutives. Chez l'homme enfin se retrouve tout cela, mais en plus, germant pour ainsi dire sur ce terrain, y trouvant son soutien et ses aliments, la vie de l'esprit. (5) A la place

(4) Même remarque que ci-dessus.

(5) Dicendum quod, cum formæ rerum naturatium sint sicut numeri, in quibus est diversitas speciei, addita vel subtracta unitate... oportet intelligere

de formes diverses, plaquées les unes sur les autres, qui scinderaient l'être en fragments, la contenance de l'inférieur dans le supérieur assure la continuité et l'unité. (6) Pour faire comprendre cela, Aristote se sert de comparaisons, reprises par saint Thomas. C'est ainsi, dit-il, que dans les figures géométriques, le carré contient les triangles que l'on retrouve chez lui en le décomposant (7), et dans les nombres, les plus élevés contiennent, virtuellement, les inférieurs. Car le nombre n'est pas une collection d'unités distinctes, simplement juxtaposées : il impose à celles qu'il contient son unité propre et formelle, qui fait de lui un certain nombre déterminé. (8)

B. - *Organisation intérieure du sujet humain : actions, facultés, substance.*

De l'unité de l'âme humaine surgit cette multiplicité de pouvoirs et d'actions que nous avons constatée. Sont-ce là des réalités distinctes et discernables ?

Il semble que non et que ces étiquettes diverses ne soient que l'expression abstraite de ce qui se passe, utile seulement pour l'analyse et la classification des faits, et dont il ne faut pas faire des choses. Il ne saurait y avoir d'intermédiaire entre l'âme et ses activités ; elle n'a besoin que d'elle-même pour les exercer.

Cependant, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que cette identité implique contradiction. En effet, les actions sont multiples, intermittentes, variées, et le sujet dont elles émanent est unique, toujours le même. Descartes a été obligé de poser en principe que l'âme pense toujours, parce qu'il identifiait l'âme avec la pensée, mais ce n'était là qu'une vue systématique, nécessaire pour l'équilibre d'une théorie, et non une constatation d'expérience, car il est manifeste que la pensée n'est pas la seule occupation de l'âme humaine et que, si celle-ci est une, comme nous croyons l'avoir dé-

diversitatem formarum naturalium, secundum quas constituitur materia in diversis speciebus, ex hoc quod una addit perfectionem super aliam : utputa quod una forma constituit in esse corporali tantum... alia autem perfectior forma constituit materiam n esse corporali et ulterius dat ei esse vitale et ulterius alia forma dat ei esse corporale et esse vitale, et super hoc addit ei esse sensitivum, et sic est in aliis. *Quæst. disp. de Anima, IX*. Cf. XI.

(6) Saint Thomas, Ia, 76, 3, c. et 4m ; *Quæst, disp, de Anima,* IX et XI.
(7) A. II, 3, 414 a. 28 à 32.
(8) *Metaph.* H. (VIII), 3, 1043 b, 36 sq. Saint Thomas I. 3.

montré, ses activités sont multiples et irréductibles les unes aux autres. Personne jusqu'ici n'a songé à confondre en un magma unique et indifférencié, la pensée et la digestion, ni même, pour ne pas sortir du monde psychique, telle pensée avec telle autre, ni une contemplation avec une décision. Et ce n'est point la seule succession qui diversifie ces actes ; ils ne sont pas des pièces de marqueterie, simplement juxtaposées : il y a sous eux une trame dont ils sont les broderies, qui les supporte et les unit.

Pour concevoir correctement et exprimer philosophiquement cela, il faut se reporter au principe dont nous avons fait usage plus haut : la distinction de la puissance et de l'acte, mais en y ajoutant une précision nouvelle. Quand le sujet n'agit pas, quand il s'abstient de poser un certain acte qui pourtant fait partie de ses possibilités, il est *en puissance* à l'égard de cet acte, qui lui apportera une modification, un perfectionnement réel ; il est là en état de simple réceptivité : puissance *passive*. Mais l'acte qui s'accomplira montre qu'il y a en lui quelque chose de plus ; ce qui apparaîtra alors sortira des ressources intérieures, personnelles du sujet, celui-ci en sera la cause efficace : puissance *active*. Ces puissances d'agir, ces capacités diverses ne sont pas seulement des absences d'action, le repos, l'inertie qu'une simple négation suffirait à exprimer. Ce sont des moyens positifs d'agir, et d'agir de telle façon bien déterminée que ne possèdent pas indifféremment tous les êtres. Une pierre n'a pas le pouvoir de penser.

Nous conclurons donc que l'âme n'est point par identité ses actes. Elle les produit directement, sans se confondre avec eux. Il n'y a dans cette façon de comprendre les choses, rien qui rappelle l'imagination ridicule mentionnée plus haut, d'un *intermédiaire* étranger posé entre l'âme et ses actes.

Nous conclurons en second lieu que, toute action d'un être supposant chez lui le pouvoir de l'accomplir — ce qui est une évidence de sens commun — il y a dans l'âme des pouvoirs, c'est-à-dire des *facultés* correspondant aux diverses espèces d'action possible pour elle. Ce mot de faculté n'exprime rien d'occulte ou de mystérieux, mais la condition nécessaire de l'action, impliquée dans le concept même de l'agir.

Nous conclurons enfin que l'âme est une réalité *substantielle*, constitutive, avec la matière, de la *substance* humaine intégrale — dont les facultés et les actes, et à plus forte

raison les *habitus* — qui sont la spécialisation de ces facultés à tel genre d'action — sont les accidents. (9)

C. - *Comment l'âme humaine se connaît elle-même.*

Dans quel ordre se présentent à la conscience du sujet les réalités que nous venons d'énumérer ? Qu'est-ce qu'il saisit tout d'abord de lui-même : la substance, les facultés ou les actes ?

a) Précisons qu'il ne s'agit pas de la connaissance élaborée, abstraite, définition philosophique de l'âme, telle, par exemple, que nous l'avons présentée d'après Aristote. (10) Celle-là suit la marche rationnelle, logique, réfléchie, qui part de la substance, réalité ontologique première, de laquelle procèdent les facultés et les actions. Cette connaissance-là ne peut venir que tardivement, à l'issue de beaucoup d'observations et de raisonnements. Il s'agit maintenant de la connaissance immédiate, de l'expérience directe que nous avons de nous-mêmes, point de départ de toutes les considérations subséquentes.

Au cours de ces dernières, bien des faux pas sont possibles, comme en témoigne largement l'histoire des philosophies. Mais la conscience que nous avons de nous-mêmes, qui est une expérience directe, intuitive, n'est pas sujette à ces dangers. C'est elle que nous allons interroger.

b) Les facultés ne manifestent leur existence que lorsqu'elles s'exercent et engendrent des actions. Une inférence instantanée, la plupart du temps inconsciente, conclut, de l'action qui s'accomplit, au pouvoir qui l'accomplit. Ce ne sont donc pas les facultés elles-mêmes, dans leur vide originel, avant toute action, qui se présenteront d'abord à la conscience.

Sera-ce alors la substance ? Il semble qu'aucune difficulté ne s'oppose à ce que l'âme humaine se perçoive elle-même du premier coup, telle qu'elle est, dans son essence substantielle. Réalité spirituelle, toujours présente, pourquoi échapperait-elle aux prises d'une faculté du même ordre qu'elle, toute spirituelle et toujours présente elle aussi ?

Cela ne va pourtant pas de soi. Cette scène purement spirituelle ne saurait se jouer, à part de tout le reste, au milieu

(9) Iª 77, 1 et sq.

(10) Ci-dessus, 1re Ple. *La vie en général,* Section 2, p. 21.

d'une âme qui est la forme d'un corps et dont tous les actes portent le reflet de la matière. C'est justement dans l'acte même où l'esprit opère sur les images sensibles, en dégageant les formes de cette gangue originelle, que s'affirme sa spiritualité. C'est là que l'âme se montre dans son intégrité, avec ce qu'elle porte en elle de plus haut. Il lui faut donc passer par ce détour de l'action pour s'atteindre elle-même dans sa substance spirituelle authentique.

Davantage : dans l'intellect nous avons affaire *à une faculté* qui n'est elle-même que *pure puissance.* Souvenons-nous de la comparaison d'Aristote qui décrit l'intellect comme une tablette à écrire qui ne porte d'elle-même aucun texte. Force sera donc d'attendre les actions pour être en mesure d'apercevoir la véritable nature de l'âme.

Ainsi nous voilà derechef ramenés aux actions comme à la seule manifestation directement perceptible de cette nature. (11)

La substance apparaît là, mais non pas isolée. Elle fait partie d'un bloc expérimental où elle se trouve épandue dans ses accidents, matrice unique de ses facultés et de ses actions. (12)

(11) I[a] 87,1.

(12) Sur la manière dont nous connaissons en général les substances, voir P.N.I., fascicule 2 sect., 4, p. 44 sq.

ÉPILOGUE

Voici donc terminée cette grande bâtisse de la *Philosophie de la Nature,* poursuivie au cours de si nombreuses années. Avons-nous le droit de la considérer comme une réussite et de répéter à son sujet le mot satisfait du vieux poète : *Exegi monumentum ?* N'avons-nous pas plutôt perdu notre temps en nous attachant à cette besogne longue et difficile ? Les amants de la philosophie suivent d'ordinaire des voies bien différentes. La plupart ont souci de se construire un système bien personnel, dont ils prennent les matériaux de divers côtés, mais avec le dessein de tout rebâtir sur nouveaux frais, comme si personne jusque-là n'avait encore trouvé la solution des problèmes en cause.

Loin de méconnaître les qualités d'ingéniosité et de pénétration que révèlent parfois ces essais, nous avons préféré suivre une grande route déjà foulée par maintes générations : la route de la philosophie dite *traditionnelle, philosophia perennis.*

Peut-être eussions-nous été capable, nous aussi, de jeter dans le monde intellectuel quelques pensées originales, de découvrir quelque manière inédite d'envisager les grands problèmes. Sans renoncer, bien entendu, à l'exercice de la pensée personnelle, nous avons choisi, pour le moment, un rôle plus modeste. Il nous a paru plus urgent, dans les circonstances actuelles, d'attirer l'attention sur des doctrines qui ont déjà et longuement fait leurs preuves, et où des milliers d'esprits, de nos jours encore, ont trouvé lumière et apaisement.

Ce que contient notre *Philosophie de la Nature* n'a donc rien d'original. Nous avons toujours eu soin de nous effacer devant nos Maîtres, ne voulant que les servir, ne gardant à leur égard que le rôle d'interprète fidèle et le désir de les rendre accessibles aux lecteurs actuels. Et par là, nous croyons avoir été plus utiles à nos contemporains — pris dans une

mêlée d'opinions ondoyantes et discordantes — qu'en leur faisant part de quelques petites trouvailles personnelles.

Sans doute il serait absurde de croire qu'aucune nouveauté valable n'éclora jamais le long de la route séculaire, et d'estimer — comme on nous a jadis, assez sottement, accusé de le faire — que « saint Thomas a tout dit ». Nous pensons seulement que les nouveautés valables ne pourront surgir que dans le tracé des vérités éternelles. Que des aspects non révélés jadis le soient aujourd'hui, que des catégories nouvelles d'objets surgissent à l'horizon : assurément elles n'éteindront pas les certitudes déjà en possession d'existence. Concevoir les diverses vérités comme des individus physiques qui luttent et s'entredévorent est une imagination matérialiste, puérile et ridicule. Une vérité ne peut en étouffer une autre : entre elles règne une harmonie essentielle, préétablie, parce que toutes s'appliquent à l'*être* qui ne saurait se nier et se détruire lui-même.

Le progrès de l'esprit ne consiste pas en de perpétuels dépouillements et ruines, mais dans un enrichissement qui ajoute du nouveau à l'ancien. Autrement la notion même de progrès s'évanouit.

Qu'on parle d'une *évolution des opinions* humaines, que l'on décrive les aventures de l'esprit humain le long des siècles, ses efforts en ordre dispersé pour percer les mystères de la réalité, rien de plus légitime. Ce sera une *histoire,* non l'établissement d'une doctrine de vérité. *La valeur* de ces diverses tentatives, leurs réussites ou leurs échecs sont chose toute différente, qui peut se formuler dans les qualifications de vrai ou de faux.

(En particulier, les spéculations aristotéliciennes et thomistes ont un caractère très général, visant toujours les seuls traits essentiels des choses, cadres très vastes où les découvertes particulières — disons, par exemple, celles de la psychologie expérimentale — peuvent aisément prendre place.)

La vérité est la coïncidence exacte (*adæquatio*) de la pensée avec son objet, non qu'elle l'embrasse nécessairement tout entier, mais là où elle le touche, elle est vraie. C'est une ligne unique et indécomposable. Lui attribuer des degrés ou des nuances, c'est assembler des propos discordants. L'esprit humain peut s'approcher ou s'éloigner plus ou moins de cette exactitude : il y a des degrés dans l'erreur, il n'y en a pas dans la vérité.



Cet exposé de la *Philosophie de la Nature* forme avec la *Critique de la Connaissance*, dont il est la suite et qui l'étaie, un bloc, espérons-le, solide, sur lequel pourra s'élever la partie la plus haute de la philosophie : la *Métaphysique*, science de l'être et de Dieu. Mais ce couronnement ne sera pas posé par l'auteur. Le présent ouvrage est sans doute le dernier qu'il lui sera donné d'écirre. *Tempus breve est.* Le temps, même le plus long ici bas, est toujours bref. Que cet ouvrage, tel qu'il est, aille donc vers ceux pour qui il a été composé. Qu'il continue, quand son auteur aura disparu, à éclairer encore quelques intelligences et à les orienter vers la vérité.

APPENDICE I

DE LA MULTIPLICATION DE LA VIE PAR DIVISION

Toute âme étant une forme, donc *simple* par essence partout où elle se trouve, ne saurait nulle part être sectionnée en parties numériquement dictinctes. Cependant, nous constatons que certains vivants peuvent être ainsi divisés sans périr et que les parties séparées continuent de vivre absolument comme quand elles étaient unies dans le tout, conservant toutes leurs facultés de nutrition, de croissance, de fécondité, etc. Les plantes se multiplient par boutures et marcottes. Certains animaux inférieurs, comme les vers, coupés en morceaux, sont dans le même cas. Aristote ne pouvait manquer d'observer ces faits courants et il en parle avec une tranquillité parfaite, comme s'ils ne constituaient pas une difficulté à sa théorie de la matière et de la forme. (1) Saint Thomas fait de même. (2)

L'un et l'autre en donnent une explication qui tient en peu de mots. La forme, indivisible en elle-même, *per se*, peut être divisée *per accidens* en tant que partie d'un corps soumis, lui, par essence, à la loi de la quantité, principe de la divisibilité. (3) Pour que cette réponse ne paraisse pas purement verbale, il est nécessaire de la développer quelque peu.

Remarquons d'abord que les formes qui subissent de telles divisions ne sont pas des formes pures, incommunicables, enfermées dans les limites de leur essence singulière. Celles-là ne sauraient absolument pas être divisées. Elles se situent en effet hors du domaine de la quantité. On ne découpe pas un pur esprit. (4)

(1) A. I. 5, 411 b. 19 sq. II. 2. 413 b. 17 sq.
(2) A. I. l. 14. *C. Gentiles* II, 58, etc.
(3) Iª 76, 8. *C. Gent.* II. 72.
(4) Saint Thomas. *C. Gent.* II. 55.

Mais ici, il s'agit de formes incarnées, indissolublement unies à une matière, non susceptibles de s'en séparer, participant de toute nécessité à l'état du corps dont elles sont un élément constitutif. Dans ce cas, ce n'est pas vraiment la forme qui est divisée, mais la *substance* dont elle fait partie. (5)

Ce fait ne constitue pas une exception dans la Nature. Des divisions de ce genre se produisent fréquemment ailleurs. Dans les substances : la pierre se brise et ses fragments gardent la forme de pierre qu'ils avaient avant la brisure. Dans les accidents, par exemple dans les qualités sensibles : la blancheur se retrouve identique en tous les points du corps qu'elle blanchit (6) : séparés les uns des autres, ils ne changeront pas, par le fait même, de couleur.

A l'extrême opposé de ces vivants divisibles, il en est qui ne peuvent subir certaines mutilations sans que leur vie s'éteigne. Tels sont les animaux supérieurs et notamment l'homme. Et la raison en est que ces vies, pourvues de facultés très différenciées, ont besoin de trouver dans la matière les dispositions variées qu'exige la formation de leurs divers organes. N'y trouvant plus la possibilité de constituer ces organes nécessaires, elles ne peuvent y subsister. Certaines mutilations de ces corps entraînent la mort.

Entre ces deux extrêmes se placent les vies dont nous nous occupons présentement. Ce sont des vies peu différenciées, qui n'exigent pas une grande variété d'organes. Les plantes, par exemple, n'ont ni la sensibilité, ni la locomotion spontanée. Certains animaux ne semblent posséder que le sens du tact. Dans toutes les parties de ces corps, la vie se répand uniforme de bout en bout : elle s'y trouve partout pourvue des mêmes organes, seuls nécessaires . complètement équipée. Elle peut donc y substster. (7) La partie séparée est, selon la loi générale de l'individuation par la matière quantifiée, individuée par les portions de matière où elle réside. Elle est là, dit Aristote, spécifiquement, mais non numériquement, identique à celle dont elle s'est détachée. (8)



(5) « Dividuntur divisione *subjecti,* quantitatem habentis ». Saint Thomas. *C. Gent.* II. 72.

(6) « Albedo, sicut, secundum totam rationem albedinis, est in toto corpore, ita et in parte qualibet ejus ». Saint Thomas. *C. Gent.* II. 72.

(7) Saint Thomas. A. II, 1. - *C. Gent.* II. 58 § *item si id ; 72, circa finem.* Ia 76,8.

(8) A. I. 5, 411 b. 20, 21.

Le phénomène inverse se produit-il dans la Nature ? Voit-on quelque part des vies, primitivement distinctes, fusionner en une seule sans perdre leurs caractères propres ? Il ne semble pas.

La greffe pratiquée entre espèces différentes n'est pas cela. Quand on greffe par exemple un « œil » de rosier sur un églantier, chacun des conjoints garde ses caractères distincts : les rejetons qui naissent au-dessous de la greffe sont ceux du tronc primitif. Il n'y a pas fusion mais symbiose : quelque chose d'analogue au parasitisme.

Dans le monde animal, quand a lieu l'union du spermatozoïde et de l'ovule, d'où résulte l'œuf, ni l'un ni l'autre des éléments réunis ne subsiste dans l'union : c'est un *tertium quid* qui apparaît. De même dans la nutrition où certains éléments, vivants encore, sont ingérés, perdent leur nature pour s'assimiler à celle du sujet. C'est en somme toujours le même processus que dans le monde inanimé, où les éléments qui se combinent ne demeurent pas *en acte* dans le produit nouveau : *corruptio unius est generatio alterius*.

APPENDICE II

L'UNION DU CONNAISSANT ET DU CONNU DANS L'ACTE MEME DE CONNAITRE L'OPINION DE CAJETAN

Mal satisfait de la théorie commune de la connaissance, telle que nous l'avons exposée (1) et appliquée à la sensation (2), Cajetan veut suivre une voie qu'il estime plus haute et plus subtile « hæc via est sublilior, altior et rationabilior ». (3) Possédé par l'idée maîtresse de l'unité du connaissant et du connu, il la force jusqu'à des conséquences extrêmes qui en altèrent la justesse. Moins proche ici de saint Thomas que d'Averroès et des averroïstes latins (4), il identifie absolument l'acte de connaître avec la réception de l'espèce impresse. Il n'y a pas, selon lui, deux événements distincts : une réception passive et une active ; les deux ne font qu'un, aussi bien dans la connaissance sensible que dans l'intellectuelle. « Non est putandum quod species sensibilis et sensatio sint sic duo entia ut dent duo esse : sed se habent ut forma et esse formæ ». (5) « Ad hoc enim ponitur species intelligibilis ut sic, ut intelligens sit intellectum in actu completo... Speciem igitur uniri actu intellectui, est constituere ipsum

(1) Dans la *Critique de la connaissance.*

(2) Dans le présent ouvrage.

(3) Commentaire du *de Anima* d'Aristote, sur le ch. 5 du Livre II. P. 102 de l'édition de Palerme, 1598.

(4) Il se réclame ouvertement d'Averroès : « ut egregie dixit Averroès » (in I^am^ 14, 1, n° IV) : « ut Averroès optime dixit » (in I^am^ 79, 2). Il se déclare d'accord avec Jean de Jandun (Comm. *de Anima, loc. cit.* p. 34, etc.), et l'opinion qu'il défend au sujet de la sensation n'est pas seulement celle de Gilles de Rome, mais aussi celle de Paul de Venise, de Gaetan de Thienne (oncle du saint fondateur des Théatins, 1387-1465), averroïstes chrétiens authentiques. Cf. Tolet, *de Anima,* II, cap. 5, q. 12, p. 76 col. 4 et 77 col 1). Cajetan n'est donc pas l'inventeur de cette opinion : tous ces philosophes lui sont antérieurs.

(5) Comm. *de Anima, loc. cit.* p. 102.

in hoc quod est esse actu intelligentem. Esse autem actu intelligentem nihil aliud est quam intellectum esse perfecte ipsum cognitum, esse illud in actu completo ». (6) « Animalis vis (la faculté de l'âme) habet inchoative quod, facta in actu [per receptionem speciei], sit activa ». (7)

Nous ne pouvons partager cette manière de voir. On ne fera jamais de la réception de l'espèce une action du sujet : recevoir n'est pas agir. L'action immanente procède du dedans. Ce n'est pas une entité qui vient, de l'extérieur, se planter, s'insérer dans l'âme, comme une pièce de marqueterie dans une planche. Dans la sensation en particulier, les « espèces » sont des influences de l'ordre physique qui traversent un milieu matériel (« *species coloris est in ære : per ærem ad pupillam defertur* ») : elles n'ont rien de commun avec un acte psychologique.

Pour atténuer la différence entre cette passivité et cette activité, Cajetan argue de la nature de l'action immanente, qui n'est point action au sens strict, mais qualité. (8) Et sans doute, l'action immanente n'est point, comme l'action transiente, la production d'un effet distinct d'elle ; elle consiste dans l'action pure, dans l'action seule, accomplie pour elle-même, étant sa fin à elle-même. (9) C'est pourquoi elle n'entre point dans la catégorie de l'action « prédicamentale », mais dans celle de la qualité. Tout cela est indubitable, mais n'empêche pas que l'action immanente soit *une activité* et que la perfection apportée par elle *n'émane* du sujet qui en est le *principe actif,* la *cause quasi-efficiente.* (10) Si elle est qualité, c'est une qualité *dynamique,* non une qualité *statique* comme la figure. Bien mieux : elle représente le type parfait de l'action, l'activité au degré suprême. Impossible de la réduire à une réception d'espèce. Saint Thomas, nous l'avons vu, distingue expressément l'espèce, de l'acte dont elle est l'instrument et le moyen. (11)

(6) In I[am] 12, 2, n° XVI.
(7) In I[am] 79, 2, n° XIX.
(8) Comm. *de Anima,* p. 104 ; In I[am] 79, 2, n° XX, et *passim.*
(9) Cf. *C. Gent.* I, 100, 2.
(10) Cf. I[a] 77, 6, 2[um] et 3[m].
(11) Cette opinion de Cajetan est étudiée dans un article très fouillé d'Yves Simon, où l'on trouvera de larges extraits du commentaire de Cajetan sur le *de Anima* d'ARISTOTE : ouvrage rare et actuellement difficile à trouver. (*Revue de Philosophie,* mai-juin 1933. L'article est intitulé : *Positions aristotéliciennes concernant le problème de l'activité du sens.*) Cf. aussi, dans notre *Critique de la connaissance,* Appendice IV.

APPENDICE III

DE LA PSYCHOLOGIE ANIMALE

Il n'y a pas *une* psychologie animale, il y en a une multitude dont chacune demanderait une monographie. Par exemple, à ce point de vue, on ne trouvera pas grand chose de commun entre une huître et un singe. Aristote a bien aperçu cette inégalité des « âmes », douées de facultés diverses, plus ou moins riches.

Mais entre toutes ces psychologies et celle de l'homme, il y a une coupure. Où se dessine-t-elle ? Pour bien l'apercevoir, prenons les cas des animaux qui semblent raisonner comme nous. Les abeilles, par exemple, et les fourmis savent s'adapter à des circonstances nouvelles. L'abeille ira puiser dans une liqueur sucrée, mise à sa portée, qui remplacera pour elle le nectar des fleurs, seul primitivement connu. Des fourmis, s'apercevant que le passage sur une route où circulent des wagons est dangereux, s'ouvriront un tunnel souterrain. (1) Un singe, pour atteindre une banane placée hors de sa portée immédiate, essaiera successivement plusieurs bâtons de longueur diverse ou les ajoutera l'un à l'autre. (2)

Mais ces nouveautés, ces adaptations ingénieuses se réaliseront dans une zone déterminée qui ne sera jamais dépassée et qui n'offre la possibilité de satisfaire que les besoins premiers, surtout physiologiques.

L'homme, au contraire, invente sans cesse, et dans les domaines les plus divers ; il s'échappe graduellement des cercles anciens où il vivait. Un jour, il a entrepris de se risquer sur la mer. Aujourd'hui, il se risque plus haut que la stratosphère. La technique fait des pas qui vont toujours

(1) VIGNON. *Introduction à la Biologie expérimentale*, p. 22.
(2) *Ibid.*, p. 20, 21.

plus loin ; libre, déchaînée à travers le monde, rien ne semble pouvoir l'arrêter.

Bien plus, ce n'est pas seulement l'*utilité* qui commande ces progrès. L'homme n'invente pas exclusivement pour satisfaire les besoins de sa vie matérielle ou la rendre plus agréable, mais purement *pour savoir,* d'une façon toute désintéressée. Même les moins cultivés sont curieux de savoir : un renseignement apporté sur quelque chose d'inconnu les intéresse toujours.

D'où vient cette différence entre l'homme et l'animal ? De ce que l'homme seul possède un instrument de portée universelle, une faculté de connaître dont l'objet n'est pas telle ou telle espèce d'être, mais l'*être en général,* quel qu'il soit. Cette faculté est l'intelligence.

EXCURSUS

QU'IL Y A UNE PHILOSOPHIE THOMISTE AUTONOME A PROPOS DE L'OUVRAGE DE M. GILSON : « LE PHILOSOPHE ET LA THEOLOGIE » (1)

I

Y a-t-il une philosophie thomiste, distincte et séparable de la théologie ? Jusqu'à nos jours, les thomistes en étaient généralement persuadés. L'un des plus renommés d'entre eux, Jean de Saint Thomas a même composé un *Cursus philosophicus thomisticus,* devenu classique dans les écoles, ouvrage autonome, absolument indépendant du *Cursus theologicus thomisticus* du même auteur. Cette philosophie était considérée comme fondamentalement identique à celle d'Aristote, bâtie sur les doctrines du Stagirite. On parlait communément d'une philosophie aristotélico-thomiste. M. Gilson a entrepris de renverser cette position. Dans *Le Thomisme* (4ᵉ édition, p. 37), il écrivait déjà qu'extraire la philosophie contenue dans les œuvres de saint Thomas, et la mettre à part de la théologie, c'est « la détruire ». Dans son récent ouvrage il répète, avec une véhémence accrue, ce même grief. « En coupant, dit-il, la doctrine du docteur commun de l'Eglise en deux tronçons, une théologie chrétienne d'une part, une philosophie plus ou moins aristotélicienne d'autre part, ils (les thomistes) avaient laissé sécher sur pied l'arbre vingt fois séculaire de la philo-

(1) Cette autonomie est le présupposé fondamental de toutes les études qui remplissent le présent volume et les précédents, consacrés à la Philosophie de la Nature — sans parler d'autres ouvrages écrits dans le même esprit sur des thèmes philosophiques différents.

Contre cette position, M. Gilson multiplie les attaques depuis de longues années. Il y revient dans sa récente brochure. C'est pourquoi il nous a paru opportun, à cette occasion, de répondre à ses critiques de façon quelque peu développée.

sophie chrétienne. Ils en avaient exactement tranché la racine et tari la sève » (p. 139).

C'est beaucoup dire. A priori et d'un point de vue tout extérieur, on peut trouver ces assertions invraisemblables. Ainsi, pendant sept siècles, les thomistes se sont attachés à l'étude des œuvres de leur docteur, ils les ont méditées longuement et dans les derniers détails, analysées, scrutées, et ils n'y ont rien compris... Enfin, M. Gilson est venu qui, le premier et seul, a retrouvé la clé perdue de la doctrine... N'insistons pas...

1° - Venant au fond des choses, il convient d'écarter d'abord ce qui n'est peut-être qu'une question de mots. Quand on dit qu'il y a une philosophie thomiste empruntée pour une large part à Aristote et contenue principalement dans les commentaires faits par saint Thomas des œuvres du Stagirite, on n'entend pas que l'aristotélisme soit *un bloc* dont le saint Docteur se serait emparé et qu'il aurait transporté tel quel dans son mobilier intellectuel. Personne ne soutient cette absurdité. Il est trop clair qu'en prenant la philosophie d'Aristote comme thème et fondement de la sienne, saint Thomas l'a, si l'on peut dire, digérée, élaborée à sa façon, façon magistrale, et y a beaucoup ajouté.

Mais cela entendu, il reste que, rompant avec l'augustinisme en faveur à son époque, saint Thomas s'est posé ouvertement, non sans hardiesse, en disciple d'Aristote. *Cela est un fait historique,* Aristote est pour Thomas « le Philosophe » par antonomase, auquel il se réfère et nous renvoie sans cesse. Ses assertions philosophiques sont la plupart du temps si étroitement tressées avec celles du Stagirite que, si l'on voulait retirer de cet ensemble ce qui provient d'Aristote, c'est le tout qui s'écroulerait. L'Aquinate suit notamment son maître pas à pas dans toute la philosophie de la Nature, dans presque toute la psychologie — en particulier pour cette pièce maîtresse qu'est la théorie de la connaissance — dans une très grande partie de la métaphysique, y compris ce qui regarde Dieu, car la preuve par le Premier Moteur est prise textuellement d'Aristote. Impossible de récuser ces évidences banales.

M. G. insiste à plusieurs reprises sur les différences qui séparent le Dieu d'Aristote de celui de la philosophie et de la théologie chrétiennes. « L'existence d'un seul Dieu, infini, simple, souverainement libre, créateur de l'univers à titre de cause efficiente toute puissante, y compris l'homme, etc... pas une de ces conclusions qu'on puisse retrouver chez

Aristote » (2). On pourrait peut-être chercher ici une chicane à l'auteur de *Le Philosophe et la Théologie* et le taxer de quelque exagération. Car enfin le Premier Moteur immobile tel qu'il est décrit aux chapitres 7 et 9 du livre XII de la Métaphysique d'Aristote (3), est « seul » de son espèce, il est « simple », ne souffrant d'aucune composition interne, tout entier et purement « acte ». Mais passons. On ne peut vraiment lire ces chapitres où une splendeur de vérité philosophique éclate sous la sécheresse de la rédaction, sans constater que nonobstant leurs différences, ce Dieu d'Aristote et le nôtre ont en commun nombre de traits *essentiels*. Substance éternelle, acte pur, suprême Intelligible, immuable en sa perfection, mais néanmoins cause finale de tout, Vivant éternel de la vie par excellence qui est celle de la pensée, Principe auquel sont suspendus tout le Ciel et toute la nature cosmique : ne sont-ce pas là les caractères de Celui que nous adorons ? Il est admirable qu'un païen se soit élevé si haut dans la spéculation philosophique. Honore-t-on Dieu en dépréciant ces lumières qu'il lui a plu de répandre sur un esprit ignorant du Christ ?

Vérités incomplètes, certes, mêlées d'erreurs, d'accord, mais vérités tout de même, et de l'ordre le plus haut. C'est notamment une vérité capitale que Dieu est la cause finale de tout ce qui existe. L'aspiration qui pousse tout être, si pauvre et inférieur soit-il, à capter tout ce qu'il peut de réalité et à le conserver, est au fond un attrait inconscient vers Celui qui est l'Etre en plénitude ; et par là, dit saint Thomas, « *Omnia appetunt, quasi ultimum finem, assimilari Deo* » (4). Aristote avait déjà vu cela.

Toutes ces convergences, toutes ces similitudes, toutes ces identités partielles nous autorisent, semble-t-il, à parler d'une philosophie aristotélico-thomiste, issue de la collaboration de deux génies, comme d'une entité philosophique bien caractérisée, organisée et complète en soi, offrant une vue générale de tout le réel (5).

(2) P. 100, 101, cf. 164.

(3) Que saint Thomas harmonisait avec le chapitre 8 qui semble les démentir. Cf. mes *Questions de Cosmologie et de Physique chez Aristote et saint Thomas*, p. 29 sq.

(4) *Contra Gentiles* III, 19.

(5) Bergson écrit dans les *Deux Sources*, p. 258 : « le Dieu d'Aristote a été adopté avec quelques modifications par la plupart de ses successeurs » — M. G. commente : « Tout cela est vrai, pourvu que l'on n'aille pas inclure dans la liste des successeurs du Stagirite, comme un théologien le faisait encore récemment, les « grands scolastiques et l'ensemble de la philosophie chrétienne »

Dans *l'Etre et l'Essence,* M. G. fait force sur la conception aristotélicienne de la substance, οὐσία, et soutient qu'elle exclut absolument la distinction thomiste de l'essence et de l'existence. Pourquoi ? De ce qu'Aristote n'a pas connu cette distinction, peut-on inférer qu'elle est inconciliable avec ce qu'il affirme d'autre part ? Ayant admis avec lui la distinction de la matière et de la forme, ne peut-on pas, poussant plus avant et plus profond, découvrir une distinction ultérieure qui certes n'a rien qui puisse offusquer la première ? C'est ce qu'a fait saint Thomas, plus clairvoyant que son moderne interprète, trop purement historien en cela, et pas assez philosophe.

2° - « Dans ses commentaires, dit M. G., c'est la pensée d'Aristote que saint Thomas veut rendre, non la sienne propre » (6). Il suffit pourtant d'avoir fréquenté tant soit peu le saint Docteur pour s'apercevoir que l'on a affaire à un tempérament éminemment dogmatique, toujours porté à juger au fond et selon les plus hauts principes. On ne se figure pas aisément saint Thomas commentateur sous les traits d'un simple historien des idées — tel que notre époque en connait tant — soucieux d'en établir le sens, la genèse, les connexions historiques, etc... mais se gardant d'engager dans ces exposés sévèrement « objectifs » ses convictions personnelles. Non. Ce que saint Thomas *affirme* dans ses commentaires d'Aristote, qu'il sait fort bien, à l'occasion, corriger ou atténuer par des interprétations bénignes, il l'a pensé lui-même, pensé profondément comme vérité authentique. S'il n'en était pas ainsi, jamais il n'aurait osé faire servir ces idées à l'élucidation des objets *sacrés* de la théologie. Le mélange d'opinions, dont la vérité fût demeurée problématique, avec les vérités assurées de la foi lui eut paru sacrilège. Aussi bien, dans ses thèses théologiques, il nous renvoie perpétuellement à Aristote, même là où l'on s'y attendait le moins. En recourant aux œuvres du Stagirite pour y découvrir la philosophie de saint Thomas et singulièrement aux vastes commentaires que celui-ci en a faits et qui représente une part considérable de

(p. 163). (Ce théologien, c'est moi-même, dans une communication au Congrès Bergson de 1959, *Actes*, p. 304).

Il est bien évident que le Dieu des scolastiques et de la philosophie chrétienne en général, possède beaucoup d'attributs dont celui d'Aristote est déporvu et qui se concilient difficilement avec quelques-uns de ceux qui caractérisent le second. Faire remarquer cela, c'est enfoncer une porte ouverte. Mais il y a un *point d'identité capital* entre la conception d'Aristote et celle des chrétiens *c'est la perfection immunable,* de part et d'autre reconnue à Dieu et qui exclut le dieu en devenir de Bergson.

(6) P. 228.

son œuvre totale — ce qui montre l'importance qu'il y attachait — nous suivons simplement, en élèves dociles, son conseil.

M. G. prétend que ces références à Aristote (et aux autres) ne sont faites par saint Thomas que « sous bénéfice d'inventaire » (p. 229) ; n'y cherchons pas sa pensée personnelle. Cependant, s'il *choisit* ces textes pour y appuyer, comme sur des autorités, sa propre doctrine, c'est apparemment qu'ils sont en conformité avec elle, que, *sur les points visés,* ils la représentent exactement. Nous ne pensons pas que l'auteur de *Le Philosophe et la Théologie* partage l'opinion relativiste, si répandue de nos jours, à savoir que toute vérité s'écroule dès qu'on lui donne un nouvel entourage. Certes, détachés de l'ensemble où ils figuraient et intégrés dans un milieu différent, les textes tombent sous un éclairage nouveau, mais ils ne se vident point pour cela de leur substance : autrement ils cesseraient d'être des autorités. Ils acquièrent là des *relations* nouvelles. Mais, comme on le sait, la relation n'altère pas la substance des choses qu'elle affecte.

3° - Historien des idées, M. G. a indiscutablement raison de se refuser à les envisager de façon intemporelle. Son devoir professionnel est de ne pas altérer la physionomie qu'elles prirent à leur naissance, à une époque déterminée. Mais cela donne lieu de sa part, à un argument assez spécieux contre l'existence d'une philosophie thomiste indépendante. On démolit, dit-il, une philosophie en l'arrachant « au milieu qui l'a vu naître » ; celle de saint Thomas, étant née au sein de la théologie, on ne peut l'en séparer. De plus, saint Thomas n'ayant jamais exposé sa philosophie en un système complet et ordonné, il est téméraire de tenter l'entreprise, car comment être sûr que nos exposés généraux coincideraient avec celui que saint Thomas lui-même nous aurait donné ? (7)

On peut pourtant retourner cet argument contre son auteur. En effet, l'histoire des idées veut que l'on recherche comment elles s'articulaient, s'organisaient dans l'esprit de ceux qui les ont émises, ne fût-ce que de façon occasionnelle et fragmentaire. On les altère, non moins sûrement que par une systématisation outrancière, en les laissant à l'état dispersé, inorganique, « arrachées », pour reprendre l'expression de M. G., « au milieu » de pensée où elles naquirent. Or le milieu où des thèses philosophiques particulières peuvent prendre naissance est assurément un *milieu de philosophie générale.*

(7) *Le thomisme,* 4e édition, p. 37.

Il est donc nécessaire, pour les bien comprendre, de les replacer dans ce milieu originel.

D'autre part, peut-on douter que saint Thomas, esprit si méthodique, si synthétique, qui envisage toutes choses dans leurs raisons premières, ait possédé par devers lui une philosophie générale ? Peut-on croire qu'il se soit contenté des membres épars d'une ou plusieurs doctrines ? Il n'a jamais exposé sa philosophie dans son ensemble. Mais est-il nécessaire, pour qu'on puisse savoir ce qu'un auteur a pensé sur un certain sujet, qu'il ait écrit sur celui-ci un traité en forme ? On ne peut parcourir les exposés de saint Thomas, même ceux qui roulent directement sur la théologie ou la morale, sans voir se profiler à travers eux, de façon très nette et très accusée, les lignes d'un imposant édifice philosophique. Les explications, les justifications théologiques se formulent dans la lumière d'une philosophie qui n'est pas faite de pièces et de morceaux, mais qui est au contraire très complète, très absolue, systématique au meilleur sens du mot. Penser que cette philosophie habitait, sous cette forme suivie et achevée, l'esprit de saint Thomas, n'est donc pas risquer une hypothèse gratuite. Il n'est ni impossible ni arbitraire de la retrouver dans ces documents, fussent-ils les seuls, car elle y affleure partout. On la voit surgir à chaque instant au milieu des développements théologiques, *dont elle est l'une des bases essentielles,* et montrer son visage successivement sous tous ses aspects. Et il faut vraiment fermer les yeux pour ne pas s'apercevoir que ces divers aspects se rejoignent spontanément et composent une même physionomie.

De toute évidence, saint Thomas suppose que ses lecteurs ou auditeurs connaissent cette philosophie : faute de quoi ses arguments ne les atteindraient pas. Les étudiants en théologie, ces « *incipientes* » pour lesquels il compose sa Somme théologique, n'étaient des débutants que dans la science sacrée. Ils étaient censés posséder déjà une formation philosophique intégrale, avoir suivi un cours complet de cette discipline, être au fait de l'aristotélisme auquel on les renvoie perpétuellement, sans façon ni explication, avec une brièveté impérative : *ut patet per Aristotelem... Ut dicitur in Metaphysica, in Physica,* etc... Les deux disciplines restent pourtant là bien distinctes, en tant qu'hétérogènes par nature et aisément séparables. (8)

(8) Dans la Préface de la *Critique de la connaissance,* j'avais écrit : « Dans les *Sommes,* l'ordre suivi par les développements philosophiques leur est extérieur : *il ne tient pas à eux* ». (p. XI). A quoi M. G. réplique (*Le Thomisme,* 1e édition, p. 37, note) : « C'est oublier que le problème est de savoir si eux ne

Il y a plus : une masse considérable d'écrits purement philosophiques de saint Thomas nous est parvenue. On les trouve très souvent intercalés au milieu de l'enseignement de la théologie, qu'ils ne supposent point et qu'au contraire ils étayent. Ainsi dans la *Somme théologique* elle-même, où saint Thomas considère l'œuvre créatrice de Dieu, apparaissent de très longues études qui n'ont absolument rien de théologique, par exemple, celle des facultés humaines, toute une psychologie rationnelle. — Il y a ensuite nombre d'opuscules qui approfondissent quelque point important, parfois fondamental, de la doctrine, tel le *De Ente et Essentia.* — Il y a enfin ces *Commentaires* d'Aristote, dont nous avons dit plus haut ce qu'il faut penser. En ces derniers nous avons la bonne fortune de posséder le cours suivi de philosophie, tel que saint Thomas l'a professé. Pourquoi nous interdirions-nous d'aller puiser à cette source si abondante de renseignements sur la pensée philosophique du Maître ? Lu à travers les interprétations de l'Aquinate, qui le complète, l'harmonise, le dilate ou le redresse tour à tour, le texte du Starigite prend figure d'une doctrine philosophique totale, cohérente et claire. (9)

Ajoutons qu'en se refusant à considérer la philosophie du saint Docteur autrement qu'en fonction de sa théologie, on dénature très certainement le sens que lui-même y attachait. Le P. Mandonnet, en qui M. G. veut bien reconnaître un « historien de grande race » (p. 103), spécialement des doctrines médiévales, et en particulier de celle de saint Thomas, ne craint pas d'affirmer qu'en exposant cette philosophie d'après l'ordre des *Sommes théologiques,* « on marche à l'encontre de l'ordre voulu par le Maître. » Et le savant dominicain justifie cette assertion par plusieurs textes de saint Thomas, tout à fait formels et décisifs, celui-ci par exemple : « In doctrina philosophica... prima est consideratio de creaturis

tiennent pas à lui ». Je dois avouer que la pertinence de cette réponse m'échappe complètement. L'extériorité est réciproque. En disant que les développements philosophiqes « tiennent » à l'ordre théologique, on ne peut avoir en vue qu'un lien purement extérieur, accidentel, qui ne résulte pas de *la nature* de ces développements ; on ne dit rien de plus que ceci, qui est peu ; c'est l'ordre théologique qui exige tel développement philosophique à tel endroit, à propos de tel problème, ici plutôt que là. Rien de plus extérieur en vérité.

(9) Dans l'ardeur de la polémique, M. G. va jusqu'à écrire, p. 108 : Ceux qui prétendent exposer la philosophie de saint Thomas pour elle-même « commencent par la réduire à celle d'Aristote. Après quoi il leur devient facile de l'exposer selon l'ordre qu'Aristote lui-même assigne à la philosophie ». C'est le contraire qui est vrai. Nous commençons par lire saint Thomas et c'est chez lui que nous trouvons Aristote. Or, comme il nous renvoie sans cesse au « Philosophe », nous remontons de lui à Aristote. C'est le mouvement inverse de celui qu'imagine M. G.

et ultima de Deo... In doctrina vero fidei... prima est consideratio Dei et postmodum creaturarum... Non eodem ordine utraque doctrina procedit ». (10)

4° - L'unité de la science théologique, nous dit saint Thomas, tient à ce que, ne traitant pas seulement de Dieu, mais aussi des créatures, même corporelles, des mœurs des hommes, etc... elle envisage ces objets divers sous la lumière de la foi, tels que la Révélation divine nous les présente : ce qui en fait un seul et même objet formel (11). Parmi eux se trouvent des vérités accessibles à la raison philosophique, par exemple, certains préceptes élémentaires de morale, certaines vérités psychologiques comme la nature spirituelle de l'âme humaine, etc... La garantie divine leur confère une solidité supérieure à celle de tous les raisonnements humains. « Bénéfice » certain, dit avec raison, M. G. (12) Mais ainsi présentées et par une autorité supérieure, leur contenu reste inaltéré ; elles ne changent pas de nature. Pas plus, dit Cajetan (*in h. loc.*), que si Dieu nous révélait toute la géométrie, celle-ci ne deviendrait différente de ce qu'elle est en elle-même et chez les non croyants.

5° - Autre considération. La foi n'est pas un saut dans le noir ; c'est un acte éminemment raisonnable. Il a donc besoin de motifs de crédibilité. Pour le petit enfant, ces motifs se résument dans l'autorité de ses parents et de ses maîtres. Cela suffit pour le moment. Mais l'enfant grandira. Plongé dans un monde en grande partie athée, il se posera des questions sur l'enseignement qu'il a reçu. C'est pourquoi les évêques de la province de Paris ont très sagement inclu dans leur catéchisme une apologétique élémentaire. Avant de faire appel à la révélation que Dieu a faite Lui-même de son existence, ils donnent des preuves rationnelles qui la démontrent. Cet ordre déplaît à M. G. (p. 76 sq.). Il est pourtant bien légitime et nécessaire. Saint Thomas lui-même dans sa *Somme théologique,* ne procède pas autrement. A la question *An Deus sit ?* Est-ce que Dieu existe ? il ne répond pas : Oui, car Dieu a révélé Lui-même son existence. — mais il donne de cette existence des preuves philosophiques, dont il prend la première chez Aristote (13).

(10) *Contra Gentiles* II, ch. 4, fin. et *In Boet. Trim. Prologue* (*Bulletin thomiste*. Novembre 1924, pp. 134-135).

(11) Iª, Q. 1, a. 3.

(12) *Le Thomisme,* 4ᵉ édition, p. 37.

(13) Il est vrai qu'Aristote, dans le livre XII de sa Métaphysique, prouve la nécessité d'un Premier Moteur immobile uniquement dans l'ordre des causes finales, tandis que saint Thomas généralise l'application du principe en l'étendant à toutes les espèces de changement. Mais chez l'un et l'autre le ressort du

Dans une grande partie de son ouvrage, M. G. s'exprime comme si l'existence de Dieu, conçu comme cause suprême et auteur du monde, était par elle-même objet de foi et, à ce titre, contenue dans celui de la théologie. Il se félicite « d'avoir tenu bon » sur ce point « contre l'unanimité des critiques » (p. 108). Il avoue s'être plu à provoquer là-dessus la contradiction, en émettant ces assertions qu'il « savait explosives » (p. 93).

Or, quand il s'agit de légitimer cette position, il écrit : « La philosophie sait qu'il existe un dieu (*avec une minuscule*) ; aucune philosophie ne peut seulement soupçonner l'existence de ce Dieu là,... le Dieu de l'Ecriture » et de l'Evangile, le Dieu sauveur incarné en Jésus-Christ... A la bonne heure ! Mais *alors il ne s'agit plus du même objet formel.* Si M. G. s'était toujours exprimé avec cette précision et ce souci des dinstinctions, il n'eut pas provoqué tant de contradictions.

Que dit cependant saint Thomas sur ce sujet ? On sait de reste avec quelle netteté il affirme *l'impossibilité* pour un même objet d'être à la fois naturellement connu et cru (14). Par ailleurs, il reconnaît que des vérités démontrables par la raison naturelle, comme l'existence et l'unicité de Dieu, doivent être admises par les croyants, mais *non pas comme articles de foi, « non sunt articuli fidei »*, simplement comme présupposés nécessaires de ces articles : « praeexiguntur », — et aussi parce que, chez les croyants qui sont incapables de saisir la démonstration, leur foi même exige qu'ils les admettent.



raisonnement est identique : impossible de remonter à l'infini dans la série des êtres mus. — En outre, au livre α de la Métaphysique, étiqueté II par les médiévaux, attribué par eux à Aristote et commenté à ce titre par saint Thomas, l'auteur applique expressément le principe à tous les genres de causalité (ch. 2, début).

Au même endroit de son ouvrage (p. 79) M. G. s'élève contre le catéchisme en images où l'on met sous les yeux de l'enfant des *artefacta*, une maison, un avion, une locomotive, pour le conduire à Dieu à partir des œuvres de la nature. Faute d'inclure l'idée de création *ex nihilo*, dit M. G., ces comparaisons ne valent rien. — C'est exagéré. Le but visé là est simplement de faire comprendre à l'enfant qu'aux réalités de ce monde, il faut une cause *proportionnée* et notamment que partout où se marque un ordre, une finalité, il faut une cause intelligente. C'est, en rudiment, la 5a via de saint Thomas. Qu'il y ait une cause capable d'agir à partir de rien, on parlera de cela plus tard.

(14) IIa, IIae q. 1, a 5 ; a. 4, 1m.

Posons pour conclure le cas d'un professeur de séminaire ou de scolasticat (15) à qui l'Eglise enjoint d'instruire ses élèves dans la *philosophie de saint Thomas.* Car ce n'est pas seulement la théologie du Docteur Angélique qui jouit d'une position officielle dans l'Eglise, c'est aussi sa philosophie et celle-ci doit chronologiquement précéder celle-là. Deux années de « philosophie rationnelle » thomiste se placent obligatoirement avant l'entrée en théologie (*Codex juris canonici,* art. 589, 1° ; art. 366, 2°). Que fera donc ce professeur ? Persuadé par les arguments de M. G., commencera-t-il par dire à ses élèves : il n'y a pas de philosophie thomiste en dehors de la théologie. Dans notre étude de la première nous nous appuierons donc constamment sur la seconde, et quoique nous soyons au début d'un cours de philosophie, nous suivrons l'ordre de la Somme théologique, disant d'abord ce qu'est la doctrine sacrée, puis, procédant de Dieu aux créatures, nous parlerons avant tout de Lui, de ses perfections, de sa subsistance en trois Personnes. En fait de philosophie, nous nous bornerons à recueillir les notions et les arguments nécessaires à l'intelligence du dogme.

Cette manière de procéder, — outre qu'elle va au rebours d'une sage pédagogie, qui veut que l'on présente d'abord à l'élève, non pas les objets les plus relevés, mais ceux qui lui sont les plus facilement accessibles — inclut manifestement un cercle vicieux. Car d'une part, pour valider les propositions philosophiques, on s'appuie sur la théologie, c'est-à-dire, en dernier ressort, sur la Révélation et la foi — et d'autre part, on se sert des mêmes notions et arguments, comme valant par eux mêmes, pour éclairer le sens des dogmes.

De plus, en ne les présentant que selon les occasions diverses où ils apparaissent utiles à la théologie, on laisse l'esprit des élèves meublé seulement d'un bric-à-brac philosophique, pièces détachées, en vrac, arrachées à l'ordre qui est le leur propre. Et pour en faire comprendre le sens et la valeur, il faudrait chaque fois procéder à une démonstration particulière. Je doute que des clercs ainsi préparés, quand ils se trouveront plongés dans le tourbillon d'idées philosophiques de leur époque, soient bien armés pour s'y reconnaître et y discerner le vrai du faux.

Ce que l'Eglise veut pour ses clercs, en prescrivant qu'ils suivent d'abord un cours de philosophie thomiste, c'est

(15) Le même cas serait sans doute aussi celui d'un professeur d'université catholique.

évidemment autre chose. Elle veut qu'avant d'être théologiens, ils soient, d'une manière proportionnée à leur capacité, initiés à une saine philosophie : celle de saint Thomas.

II

Le point central, clé de toute la métaphysique, et sur lequel, d'après M. G., les thomistes auraient erré, trahissant en cela leur Maître, est l'existence, *l'esse,* l'acte d'être. Ils l'auraient pratiquement négligé, expulsé en fait de leurs théories, annihilé, pour ne s'occuper que des essences. Le grief, longuement développé dans *L'Etre et l'Essence* est vivement repris dans la présente brochure.

1° - Les questions de vocabulaires n'ont pas une portée primordiale. Nous dirons pourtant d'abord que celui de M. G. ne nous paraît pas toujours heureux. Dans son zèle à revendiquer le primat de l'existence, il l'isole un peu trop de l'essence. Il nous dit, par exemple, qu'elle est « située *au delà* de l'essence » (16). L'expression n'est vraiment pas bien choisie. Si l'on tient à conserver ces métaphores localisatrices, il vaudrait mieux dire que l'existence est *dans* l'essence, contenue en elle, limitée par elle, épousant ses formes par le fait qu'elle les actualise. Les influences — si l'on peut parler ainsi de réalités qui ne sont pas des êtres, mais les éléments constitutifs de l'être — sont ici réciproques.

Mais enfin, étant entendu que l'existence est distincte de l'essence, il faut, d'après M. G., trouver un acte de l'esprit qui l'envisage comme telle, où elle apparaisse seule, mise explicitement à part de l'essence. Cet acte serait un jugement, jugement d'existence, celui qui prononce : « cela est. Socrate existe ».

Cette thèse ne paraît guère solide. Le jugement n'apporte jamais à l'esprit une connaissance proprement *nouvelle.* Il n'est que l'analyse, la dissociation, la mise au clair des éléments contenus dans une connaissance antérieure, — analyse suivie de leur représentation synthétique, reconstruction artificielle de l'objet primitivement saisi. Le jugement vrai n'est pas — en dépit de son nom, — un acte autoritaire, juridique. Il est étroitement calqué sur la matière qui lui est offerte et ne saurait la dépasser. D'où tirerait-il le droit de le faire ? Toutes nos connaissances se ramènent en dernier ressort à l'expérience. C'est là le fonds commun qui sera

(16) *L'Etre et l'Essence,* p. 283.

diversement exploité. L'expérience donne lieu, la plupart du temps, chez l'homme, à une intuition intellectuelle, simple appréhension de l'objet en sa réalité concrète où *l'essence et l'existence sont indissolublement unies*. Cet acte est particulièrement observable en sa réalité distincte, quand il suit une expérience sensible et « revient sur le phantasme » qui en est issu. Ce *qui est premier, ce n'est donc pas l'esse isolé mais l'ens* dont il est l'acte (17).

De ce bloc primitif analysé sort, entre autres concepts, celui d'existence. Car à moins de disputer ici encore sur une pure question de mots, il faut admettre, en dépit de ce qu'affirme M. G., d'accord pour une fois avec le P. Descoqs, un concept de l'existence. « Il est possible, écrit-il, de connaître ce qu'il n'est peut être pas possible de concevoir » (18). Sans doute : par exemple dans une expérience directe, mais quand nous dissertons en philosophes sur l'existence, ce n'est pas une connaissance expérimentale que nous manions : c'est une idée, et une idée générale et abstraite : ce qui est la définition même du concept ; sinon, que serait cette « connaissance », cette « pensée » de l'existence comme telle ? A coup sûr ce n'est pas une image sensible, ni la mémoire d'expériences singulières. Ce n'est pas non plus un jugement, mais un terme susceptible d'entrer en des jugements variés et divergents, comme cette discussion même le prouve. Alors qu'est-ce donc ? Pour éviter le recours au concept, on nous dit que c'est « l'homme » qui appréhende l'existence : un existant saisit un autre existant (19). Solution inadéquate, car cela dit, il reste à établir *comment*, par quel genre d'opération, par laquelle de ses puissances ou « facultés », le sujet existant saisit cet objet semblable à lui. Il est certain que l'existence ne peut être définie, c'est-à-dire que son concept ne peut être éclairé par des idées plus claires et plus immédiatement connues, parce que c'est une idée première, claire par elle-même, et, bien plus, impliquée dans toute description du réel. Si c'est seulement cela que M. G. veut exprimer, nous sommes d'accord avec lui. Mais il ne s'ensuit pas que ce soit une « pensée » non conceptuelle.

2° - Cette « pensée » propre de l'existence, prise en elle-même, avec tout ce qu'elle inclut de soi, est celle que « les thomistes » auraient dû offrir à Bergson, comme la solution

(17) Sur tout ceci et pour une justification plus complète, cf. ma *Critique de la Connaissance*, ch. V.

(18) *L'Etre et l'Essence*, p. 248.

(19) *Ibd.*, p. 282.

de la difficulté qu'il éprouvait à concevoir un Dieu immuable en sa perfection. Car *l'acte* pur et plein inclut nécessairement la plus intense activité (p. 185). Les thomistes n'ont pas attendu M. G. pour le savoir et l'enseigner. Mais il ne s'agit pas de cela. Il s'agit de savoir si cette activité suprême comporte une *modification* de celui qui l'exerce, un *devenir intérieur* de la Cause première, c'est cela et nulle autre chose qui constitue l'irréductibilité du dieu bergsonien au Dieu de la philosophie et de la théologie thomiste, qui est aussi celui de la foi chrétienne (20).

⁂

Au terme de cette étude sur *Le Philosophe et la Théologie* dois-je m'excuser de n'avoir pas mis en relief ce que l'ouvrage contient d'excellent et que je suis loin de méconnaître ? ma raison est que l'attaque contre un certain thomisme, donné comme inauthentique et pernicieux, y est menée de façon si continue, si vive, si largement développée qu'elle constitue le principal de la partie dogmatique du livre : celle-ci lui doit son unité. Elle méritait donc, plus que tout le reste, d'être signalée et discutée en ses motifs.

P. S. — La question des rapports de la foi et de la philosophie, des mutuels services qu'elles peuvent se rendre — la foi étant une lumière et un garde-fou sur le chemin que suit la philosophie, celle-ci fournissant au dogme des formules où il puisse s'exprimer sans équivoque — cette question est tout autre que le sujet du présent article. Ces services mutuels n'effacent pas les irréductibles tracés des deux routes, mais au contraire les supposent.

Il n'est donc pas vrai, comme le suppose M. G., que le chrétien qui philosophe sache d'avance à quoi il aboutira comme philosophe. Sa philosophie peut faillir à rejoindre les vérités naturelles qu'incorpore la foi, ou, ce qui est pire,

(20) Je n'écris pas ici un plaidoyer *pro domo*. Il est tout de même impossible de ne pas voir que « les Thomistes » ont fait précisément, à l'égard du bergsonisme, ce que M. G. leur reproche de n'avoir pas fait « Un saint Thomas du xxe siècle se serait dit : Encore une philosophie ! Que vaut-elle ? Eliminons ce qu'elle a de faux ; voyons ce qu'elle a de vrai » (p. 138). Eh ! mon Dieu, c'est justement cela que ces docteurs si peu intelligents se sont efforcé de faire ! Leurs applaudissements n'ont certes pas manqué au combat triomphant que Bergson menait contre le matérialisme positiviste en vogue à son époque. D'autre part, ils devaient « éliminer » ce que la construction bergsonienne avait de ruineux. C'est aussi ce qu'ils ont tenté de faire.

paraître les démontrer en alléguant de mauvaises raisons : disgrâce que l'histoire nous apprend être arrivée à plus d'un. Le chrétien philosophe ne sait d'avance qu'une chose : c'est que, si ses conclusions philosophiques sont incompatibles avec la foi, c'est qu'elles sont fausses.

TABLE DES MATIERES

IMPRIMI POTEST

Lutetiæ Parisiorum. 21 Martii 1962

Philippe Durand-Viel S.J.

Præp. Provinc. Paris.

IMPRIMATUR

die 22 Maii 1962

Hottot. V.G.

L'ouvrage a été déposé conformément aux lois en décembre 1962

Imprimé en France

Dépôt légal 4e Trimestre 1962 - N° 34